<36623537440018

<36623537440018

Bayer. Staatsbibliothek

Sch. U. 24m

R.

Philos. univ.

Bachmann.

Ueber

die

Philosophie meiner Zeit.

Zur Vermittlung.

Von

Carl Friedrich Bachmann,

Dr. und ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität Jena.

Jena,

im Verlage der Crökerschen Buchhandlung.

1816.

20 C

Bayerische Staatsbibliothek München

Philosophie unserer Zeit.

Zur Vermittlung

von

Carl Friedrich Bachmann

Dr. und ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität
Jena.

Jena,

im Verlage der Crokerschen Buchhandlung.

1841.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Ueber die Philosophie meiner Zeit wollte ich schreiben; nicht eine wirkliche Geschichte derselben, zu welcher aus mehreren Gründen noch nicht Alles reif ist. Es würde ungerecht seyn, an diese Schrift Forderungen zu machen, welche nur jene befriedigen kann. Doch traue ich ihr so viel Gehalt zu, daß ein künftiger Geschichtschreiber dieser merkwürdigen Periode sie wird benutzen können. Eben so wenig wird man mir den Vorwurf machen dürfen, als habe ich aus Vorliebe für ein besondres System hart und lieblos von den andern geredet. Ich habe, was ich für wahr gehalten, ausgesprochen ohne Ansehen

der Personen. Ich darf mich rühmen, keines Systems Fesseln zu tragen. Ist hie und da ein derbes schneidendes Wort mit untergelaufen, so verzeihe, wen es getroffen. Wer mich persönlich kennt, weiß, daß ich keinen bösen Willen habe. Daß das im Anhange aphoristisch auf die Vermittlung Hindeutende blos Andeutung ist, versteht sich von selbst. Führe es aus, wem es von Gott verliehen worden.

Jena
den 6ten September
1816.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung . . . . S. 1.

Blick auf die Vor-Kantische Periode . . — 12.

Kant und seine Schule . . . — 18.

Friedr. Heinr. Jacobi . . . — 83.

Carl Leonh. Reinhold . . . — 103.

Joh. Gottlieb Fichte . . . — 122.

Fr. Wilh. Jos. Schelling . . . . S. 161.

Die Freunde . . . . — 221.

Die Gegner . . . . — 261.

Die Vermittlung . . . . — 275.

Einleitung.

Zwey große Bewegungen sind es, beide von durchaus welthistorischer Bedeutung, wodurch die handelnde und denkende Welt unsrer Zeit im Innersten erschüttert worden; die Französische Revolution, und die große Umgestaltung der Philosophie und aller Wissenschaften in Deutschland. Beide haben unser Vaterland im Innersten zerrissen und die geheimsten Atome desselben aufgeregt; beide aber auch eine andere Wendung genommen, als irgend ein menschlicher Gedanke bestimmen konnte. Endlich als Frechheit und Eigendünkel, Bedrückung, Zertretung, Verspottung und Schändung das Maas überschritten, da kam uns die Erkenntniß und seltsame Töne verkündigten das Herannahen der göttlichen Nemesis, die Völker Deutschlands, wie durch Strom und Gebirg, so durch Ansicht und Gesinnung, leider, lang und oft geschieden, traten, durch wunderbare Sympathie gezogen, näher zusammen, Herzen für einander geschaffen, erkannten sich, Deutschland's Adler, erhoben, wie jener durch Gesang verherrlichte Wundervogel aus der Asche verbrannter Wohnungen ihr schimmerndes Gefieder, und Deutscher Ernst und Tiefe, Muth, Tapferkeit und Treue bewährten sich in unzähligen

Großthaten hehr und untadelich. So im Politischen. Die literarische Umwälzung ist noch kaum über Deutschlands Grenzen gedrungen; es haben die Weltkinder vor lauter Waffengeräusch sie kaum vernommen, viele unglückliche und niederschlagende Ereignisse der Zeit haben ihre Ausbreitung gehemmt und verzögert; indessen liegen in ihr nicht weniger große Keime verborgen, und weder die Gleichgültigkeit der Menge, noch die allgemeine Noth, überhaupt keine Macht und irdischen Verhältnisse werden dieses Werk des Weltgeistes zerstören, und was Geist und Gemüth vereint in glücklicher Zurückgezogenheit geschaffen und in bedeutsamen, nur sinnigen Menschen zugänglichen Werken niedergelegt haben, Alles, was irgend ein unwandelbares Naturgesetz, eine ewige Wahrheit, einen göttlichen Gedanken ausspricht, wird nicht verloren gehen, und Anklang und Gegenton finden, so lang es schlagende Herzen und gleichgestimmte Geister giebt. Auch hat sich in den politischen Bewegungen unsrer Zeit die Wissenschaft auf eine glänzende Weise offenbart. Vergangenheit und Gegenwart sind eine schöne Lobrede der Wissenschaft. Wo tiefes Gefühl, Klarheit der Anschauung, heller Verstand, Scharfsinn, gesundes Urtheil, richtige Folgerung, und vor allen eine das ganze Wesen ergreifende Idee, wo dies war, da war auch Sieg, wo es mangelte, Niederlage, Schmach und jegliches Uebel. Vergebens hob man hernach flehende Hände zu Gott auf, denn die Gottheit hilft nur dem, der sich selbst zu helfen weiß, wer aber sich aufgiebt, den giebt auch sie auf. Und wie? Wenn nicht in verschiedenen Gegenden Deutschlands begeisterte Männer aufgetreten, und die Ideen der Freiheit, des Vaterlandes, einer höheren,

lebendigen Wissenschaft in den Gemüthern erregt, und durch unsichtbare Bänder eine Gemeinschaft der Herzen und Geister gegründet hätten, glaubt ihr denn, daß Alles so schnell und wie mit einem Schlage verändert worden wäre, wie es geworden?

Wunderbar bleibt es doch, daß die eigentlichen Wirkungen von Kant's Kritik der reinen Vernunft, welche mehrere Jahre nach ihrer Erscheinung ein völlig verschlossenes Buch war, gleichzeitig sind mit den ersten Bewegungen, wodurch sich die Französische Revolution ankündigte. Man vergleiche nun! In Frankreich wird das Königsthum gestürzt, durch Alter und die Anhänglichkeit der Väter ehrwürdige Verordnungen werden zerrissen, gränzenlose Willkühr, Verbrechen, Schandthaten und Gräuel aller Art erscheinen in Schaaren; der Mensch vergißt sich so sehr, daß er decretirt, Gott existire; und doch schimmert durch Alles dieses hindurch die erhabne Idee der Freiheit; die Stimme des Vaterlandes ist allmächtig, ungeheure Kräfte, im Begriff durch Kampf sich durch sich selbst aufzureiben, verbinden sich und wirken gewaltig nach aussen, die Idee macht alle Berechnungen des kalten Verstandes zu Schanden, eine allgemeine Gährung ergreift die Staaten Europa's, die Völker werden gezwungen zur Freiheit und Gleichheit, Könige und Fürsten werden von uralten Thronen vertrieben, der Freiheitstaumel steckt an, die Bänder, welche die Unterthanen an die Herrscher knüpften, lösen sich oder werden durchschnitten, die Treue wankt, Biederkeit und Rechtlichkeit werden verspottet, endlich errichtet ein Einziger, getrieben vom Verhängniß auf Euro-

pa's Brandstätte einen eisernen Despotismus. In Deutschland dagegen erscheinen Apostel einer neuen Weißheit, Kant's Kritick der reinen Vernunft wird als das Werk eines Riesengeistes gepriesen, welches in der Philosophie und durch sie in dem ganzen Gebiete des menschlichen Wissens die größte, und wohlthätigste Revolution hervorbringen werde; es regt sich die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen, als Freie, Personen, Zwecke an sich, der revolutionaire Geist erbt auf Reinhold, Fichte und Schelling, und wird einheimisch in der deutschen Wissenschaft, es entstehen die blutigsten Kämpfe, ein wissenschaftlicher Jakobinismus und Terrorismus, literärische Todschläge und Schandthaten und ein wahrer Poissardenton, der Mensch überfliegt alle Schranken der Endlichkeit, setzt sich selbst an die Stelle Gottes, und, läßt die ganze Welt aus seinen eignen Gedanken entstehen, und das Werk, welches das Königsthum des Dogmatismus für immer gestürzt zu haben wähnte, erzeugte aus seinem eignen Schooße den kühnsten Dogmatismus, den je die Welt gesehen. Welcher tiefer blickende sieht nicht in beiden Erscheinungen die Bewegungen Einer ungeheuren Umwälzung, hier im Wissenschaftlichen, dort im Leben! Nun hat sich im Politischen das Streben nach einer Universalmonarchie als ein Vergehen wider die allgemeine Ordnung der Dinge gezeigt, die Völker sind einander befreundeter worden, und die zunehmenden Berührungspunkte zwischen Süden und Norden, die mannichfaltigen Reibungen, Anziehungen und Abstoßungen der Staaten sind unverkennbare Tendenzen nach einem höheren Gleichgewichte, nach einem Staate der Staaten, worin

die einzelnen Glieder frei sind in der Gebundenheit. Dieß erregt die Hoffnung, daß auch mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen Zerrissenheit und Zerstückelung die große Umwälzung der Philosophie noch nicht beendiget sey. Ist ja doch in der Tragödie der höchste Punkt der Verwicklung zugleich die Katastrophe, d. i. die Umwandlung nach dem Ausgange und der Versöhnung; warum sollte nicht auch aus der tragischen Entzweyung der deutschen Wissenschaft in kurzem eine Versöhnung entspringen, worin Göttliches und Menschliches, die Würde der Wissenschaft und die Beschränktheit unsres Geistes zugleich ihr Recht behaupten? Laßt uns auch die überschwengliche Anmaßung der Naturphilosophen, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, und das ganze Universum aus sich zu construiren ansehen als Frevel und Vergehen wider die ewige Ordnung der Dinge, und daher als ein nothwendiges Opfer! Wie in den alten Orgien die erste Ahndung des Unendlichen den Menschen mit wilder Lust und wahnsinniger Entzückung erfüllte, ehe er die Besonnenheit und das Gleichgewicht erlangte, so scheint es auch, mußte die Idee der Unendlichkeit und Göttlichkeit der Natur den Menschen erst mit einem an Wahnsinn und Selbstvergötterung gränzenden Enthusiasmus erfüllen, die Phantasie mußte erst mit dem Höchsten ihr Spiel treiben bevor durch die Natur der Rückgang zu dem wahren und lebendigen Gott gelingen konnte. Erst in das Schattenreich der Begriffe mußte der Mensch hinabgestiegen seyn, bevor er das heitre Leben und die freundlichen Erscheinungen des Wesens auf eine würdige Weise begrüßen konnte!

Um mit der Gegenwart sich versöhnen und vertrauend

auf die Zukunft blicken zu können, muß man zuvörderst die Zerrissenheit der deutschen Philosophie als nothwendig begreifen, als einen geistigen Prozeß, worinn die herrlichsten Kräfte sich gegenseitig bekämpfen, weil sie sich noch nicht zum Gleichgewicht durchgearbeitet haben. Schon Heraclit nannte den Streit den Vater aller Dinge, weil er durch Aufregung entgegengesetzter Grundkräfte, die Erzeugung bewirke. Wie nun in der Natur alles Leben besteht und sich erzeugt aus dem Kampfe entgegengesetzter Elemente, aber immerfort aus der Zerrissenheit eine höhere Einheit, eine Ruhe in der Bewegung, eine Harmonie aus der Dissonanz sich entwickelt, und ohne dieselbe der Organismus selbst zerfallen würde, so ist auch in der Wissenschaft ein recht tüchtiges Leben nur in dem Entgegenstreben der Kräfte, nur die aus Dunkelheit sich entwickelnde Klarheit entzückt, nur aus Kampf und Streit geht die Wahrheit siegreich hervor. Ein ewiger Friede würde im Leben und in der Wissenschaft ein langsames Hinsterben seyn, zum Glück ist er nur ein Traum gutmüthiger Menschen! Der Krieg regt die Atome eines Volks auf, in dem erhabnen Kampfe für Vaterland und Freiheit werden die Keime des Großen und Herrlichen, das eine Nation in sich birgt, hervorgelockt, um tausendfältige Frucht zu tragen. So auch setzt der heilige Kampf für Wahrheit und Licht die geheimsten Kräfte unsres Wesens in Bewegung, das Individuum fühlt, daß es nur Organ ist einer Idee, eines aus dem Innern mit unwiderstehlicher Gewalt sich hervordrängenden lebendigen Begriffs, daher ist alle Halbheit, Unentschiedenheit, alles Wechseln der Ansichten ein sichres Zeichen des Mangels der Ideen. Sonderbar! In allen

Wissenschaften, selbst in solchen, welche eine ganz positive Grundlage haben, z. B. der Theologie, Rechtswissenschaft, giebt es zahllose Streitigkeiten, und niemand wundert sich darüber. In der Philosophie dagegen, wo doch Alles innerlich ist, und als in einer wahrhaften Kunst, (und daß sie dieses sey, beweisen unter andern die vielen Stümper und Pfuscher in ihr), außer einigen Aeußerlichkeiten und ganz allgemeinen Regeln, nichts weder gelehrt, noch gelernt werden kann, tönt unaufhörlich das alte Klaglied über die vielen Zwiste. Jede andere Wissenschaft hat ihre schwerfällige, und gewöhnlich barbarische Kunstsprache, ihre unendlich schwierigen Fragen und unauflöslichen Probleme, — und man findet dies Alles natürlich — in der Philosophie allein, deren Probleme doch die allererhabensten sind, soll nichts Dunkles und Unverständiges seyn, hier will man ohne alle Anstrengung die wichtigsten Resultate, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sollen handgreiflich gemacht werden!

Um ferner die gegenwärtige Zerrissenheit der Deutschen Philosophie als nothwendig zu erkennen, und sich dadurch mit ihr und der Gegenwart zu versöhnen, bemerke man, wie in unserer Zeit Alles mit Gewalt auf die Anerkennung und Verwirklichung der Ideen hindrängt. Unser Zeitalter ist daß Zeitalter der Ideen. Oder sind irgendwann der Pedantism, alle Beschränktheit und Einseitigkeit so sehr entlarvt und so kräftig bekämpft worden? wenn und wo ist es so entschieden ausgesprochen worden, daß allem Wissen und Handeln des Menschen nur Eine unendliche Idee zum Grunde liege? Ja die Gewalt der einst ver-

götterten, dann verkannten, erniedrigten, und in neuern Zeiten als Hirngespinste verschrieenen, und erst jetzt vollkommen gewürdigten Ideen ist so groß, daß selbst die Feinde derselben sich ihres Einflußes nicht haben entziehen können, und sich selbst unbewußt, in der neuen Vorstellungsweise tapfer mitreden. Die Idee ist aber nicht eine formelle Verstandeseinheit, nicht ein todter, sondern ein lebendiger, schöpferischer, mit unwiderstehlicher Gewalt sich aus dem Innern hervordrängender Begriff, und es ist der Idee wesentlich, erstens, daß sie, unbeschadet ihrer Einheit, in den mannichfaltigsten Werken und Abstufungen sich äußerlich zu machen sucht, und zweytens, daß sie, als höhere Einheit, die Gegensätze in sich begreift, und dadurch die Zerrissenheit heilt und mit der Entzweyung versöhnt. So auch kann sich nur in der freiesten Wechselwirkung der Geister und in den mannichfaltigsten Formen die Idee der Wissenschaft würdig und groß gestalten; jeder soll seine volle Individualität behaupten, „keiner, wie der Dichter sagt, dem Triebe mistrauen, dem Gesetze, welches die Natur selbst ihm in den Busen geprägt," aber in dieser Freiheit soll dennoch alle Ein gemeinschaftliches höheres Gesetz verknüpfen, alle sollen Eine Grundwissenschaft anerkennen, es fühlen, daß durch Freunde und Feinde Ein unendlicher Geist sich kund thut, nur durch gemeinschaftliche Anstrengung und gegenseitige Förderung der Tempelbau der Wahrheit gedeihen kann.

Ein zweytes bemerkenswerthes Zeichen ist die Ruhe, welche allgemach aus der leidenschaftlichen Heftigkeit hervorgeht. Die Sturm und Drangsperiode, das Zeitalter

der Kraftgenies und Glücksritter in der Wissenschaft und Kunst neigt sich, Gott Lob, zu Ende, der Rausch verfliegt und es kehrt die Besonnenheit wieder. Es wollen die größten Paradoxien, die künstlichsten, große Revolutionen verheißenden Systeme, literärische Mencheleien und Morde, barbarische Terminologien, gesuchte Dunkelheiten, und wie der ganze Apparat weiter heißt, wodurch man noch vor wenig Jahren blenden und den Ruf der Tiefsinnigkeit erlangen konnte, es will dies Alles, sage ich, jetzt gar nicht mehr überraschen, es thut keine Wirkung und wird mit Gleichgültigkeit aufgenommen. Dagegen wird wieder das Innige, Natürliche, Treufleißige geschätzt und hervorgehoben, eine klare, bestimmte, anmuthige, leichte, unmittelbar aus der Tiefe hervorquellende Darstellung ist es, die anspricht und die Geister unterwirft. Es ist jetzt mehr als je die Zeit, wo ein ruhiges, ernsthaftes, unablässiges Streben zum Worte kommen kann. Dieß, oder keine, ist die Zeit der Vermittlung! Und diese Ruhe, welche so leicht für gänzliche Erschlaffung, als natürliche Folge einer überspannten Geistesanstrengung, gehalten werden kann, ist mir das sicherste Zeichen, daß der Geist den erhaltnen Stoff verarbeitet und innerlich ausbildet, und eine neue Welt herannaht. Große Stürme und Erschütterungen sind in der Natur Vorboten des Frühlings und der Wonnezeit, still schwillt die Knospe zur Blüthe auf, leise und wie von unsichtbarer Hand berührt, lößt sich an dem verjüngten Stamme ein welkes Blatt nach dem andern, die Zeit der Noth und die unabweisliche Sorge für das Nächste fesselt jeden an das Häusliche, aber der erste Blick des gesammelten Gemüths ins Freie begegnet erstaunt einer neuen

Schöpfung. So auch in der Welt des Geistes. Schon hat der stets junge Trieb die Eisdecke, welche eine erstarrende Reflexionsphilosophie über das ganze menschliche Wissen ausgebreitet hatte glücklich gehoben; schon steigt am östlichen Horizonte Deutscher Wissenschaft die Sonne der Religion auf; schon begrüßen viel frohe Stimmen die neue Schöpfung und die nie gefühlten Ahndungen, Wünsche, Sehnungen des tief bewegten Herzens sind die Vorboten des Frühlings auch in der Wissenschaft. Damit ist aber das große Werk der neuesten Zeit nur eingeleitet und das königliche Gewächs der Wissenschaft ist nicht in wenig Jahren vollendet. Entfaltet sich aber einmal die Knospe zur Blüthe, so ist um so größere Sorge zu tragen, daß daraus eine süße Frucht reife, und nichts Giftiges den Kelch verletze.

Zu einer erhebenden Hoffnung für die Deutsche Philosophie berechtigen drittens die neuesten politischen Ereignisse. Zeitabschnitte, wie der gegenwärtige, wo sich in allen Theilen unsres Vaterlandes ein neues, herrliches Leben regt und Deutschland zu politischer Selbstständigkeit gelangt ist, waren von je, die Geschichte bezeugt's, dem Wachsthum der Künste und Wissenschaften ungemein günstig. Es ist vorauszusehen, daß die Deutschen nach erkämpften Frieden, die Wissenschaft, zu welcher sie ja ohnedieß von der Natur berufen sind, mit verstärktem Eifer ausbilden werden. Wie nun, wenn der hohe Geist, welcher jetzt unser Volk beseelt, dasselbe zu der Wissenschaft hinzieht, sollte da nicht bald viel Herrliches zum Vorschein kommen, und ein neues Zeitalter der Wissenschaft begin-

nen? Und wovon anders soll denn dieser Umschwung ausgehen, als von der Philosophie, welche aller Wissenschaften Mittelpunkt und Kern ist?

Was nun zu thun sei, um jene Vermittlung herbeizuführen und dadurch für die Deutsche Philosophie eine neue Epoche zu begründen, wird sich am besten ergeben, wenn zuvor die ganze Entwickelung der wissenschaftlichen Revolution mit aufmerksamen Blicke beobachtet worden.

Blick
auf die Vor-Kantische Periode.

Wolf, weniger originell, als analytisch und systematisch, war bemüht, die in Leibnitzens Werken verborgne Harmonie aufzudecken und die zerstreuten Glieder, wenn auch nicht zu einem lebendigen, organischen, doch zu einem verständigen Ganzen zu verbinden. Er stellte eine Encyclopädie der Wissenschaften auf, strebte überall nach Vollkommenheit und Geschlossenheit, welche er auch zum Princip der Ethick machte, und war ein abgesagter Feind aller Lücken. Und sein systematisches Wesen, seine Klarheit, sein eiskalter Verstand, seine schulgerechten Definitionen, Schlüsse, Beweise, waren es denn auch, welche die Geister überwältigten, und auf der zertrümmerten Scholastick ein neues Gebäude errichteten. Es zeigte sich hier in einem glänzenden Lichte die Gewalt des bestimmten Begriffs; durch den nunmehrigen Zusammenhalt des Ganzen, durch die neuen Gesichtspunkte, wurden die Verehrer und Feinde Leibnitzens zugleich gewonnen. Wolf war auch Mathematiker, und als Philosoph schien er das glänzende und feste Gebäude der Mathematik mit Neid zu

betrachten, und war bemüht, diesem vermeinten Ideale aller wissenschaftlichen Darstellung auch die Philosophie, so viel als möglich anzunähern, und ihr die Strenge, Stetigkeit und Unüberwindlichkeit der Mathematik zu verschaffen. Ob und inwiefern nun die Philosophie der Mathematik nachstreben dürfe, zu untersuchen, ist hier nicht der Ort, und wird sich später eine schickliche Stelle zeigen. So viel ist gewiß, die mathematische Methode zeigte ihre Unzweckmäßigkeit in der Wolfischen Philosophie auf eine auffallende Weise. Leibnitz, überall mehr mit seinen großen Entdeckungen und weltbürgerlichen Ideen, als deren sorgfältiger Darstellung beschäftiget, vernachlässigte die methodische Einkleidung des Entdeckten in ein schulgerechtes Ganzes, und der Buchstabe, mit welchem er sich bei seinem genialen Streben behalf, mußte unpassend scheinen, wenn jene Entdeckungen als strenge Wissenschaft geltend gemacht, und in ein systematisches Ganzes gebracht werden sollten. Davon war aber eine ganz natürliche Folge, daß das Genialische der Leibnitzischen Philosophie in der strengen Wolfischen Einkleidung unterzugehen schien, und das Bewegliche und Flüssige des Leibnitzischen Geistes, welcher nach allen Richtungen hin ausströmte, in dem scholastischen Buchstaben vertrocknete und erstarrte. Dazu kam, daß Wolf das Geistreichste der Leibnitzischen Philosophie, die Monadenlehre und vorherbestimmte Harmonie, entweder geradezu verbannte oder nur als unschädliche Hypothese zulies. Auf die Mehrzahl der Köpfe, und diese ist, wie überall, so auch in der Philosophie beschränkt, mußte die Wolfische Bearbeitung mächtig wirken. Wahrhaft geniale Menschen haben den reinsten Sinn für fremde Genialität, sie werden von

den Erzeugnissen derselben mächtig angegriffen, aber nicht mehr, als nöthig ist, damit sich an ihnen die eigene Kraft entzünde, sie ahmen dieselben nicht nach, aber sie sind bemüht auf originelle Weise, aus den innersten Tiefen des eignen Gemüths etwas Aehnliches, oder gleich Vortreffliches zu Tage zu fördern. Ihnen ist der Geist überall das Erste und Höchste, und der Buchstabe nur bedeutend als Ausdruck des Geistes. Der Menge dagegen ist der Buchstabe, das bestimmte Wort, die Hauptsache, und der Geist nur insofern achtungswerth, als er sich in dem Buchstaben darstellt; aus ihr bildet sich das Heer der Nachbeter und Anhänger, welche auf die Worte des Meisters schwörend, den anders denkenden mit Feuer und Schwerd verfolgen. Für diese war durch Wolf hinlänglich gesorgt. Er stellte eine abgeschloßne Philosophie auf, worin Definitionen, Eintheilungen, Schlüsse und Beweiße einander erdrückten. Dieses Gerüst schien ein vortreffliches Bollwerk gegen jeden Angriff; die Ueberzeugung, Alles erklären und beweisen zu können, schmeichelte der menschlichen Eitelkeit, und über der Strenge und Festigkeit der Formen übersahe man die innere Geistesarmuth. So war zwar die Auctorität des Aristoteles gebrochen, und die Scholastik zertrümmert, aber die Form dieser neuen Deutschen Philosophie erinnerte doch gar zu sehr an die Scholastische Härte und Einseitigkeit. Indem man nun die Metaphysik für abgeschlossen hielt, wendete man die Untersuchung mehr auf das Practische, verlor aber dadurch immer mehr jene Gegenstände aus dem Auge, um deretwillen es sich allein der Mühe verlohnt, zu philosophiren, und verzehrte sich in steifen Mechanism und seichtem Eclectizism. Nur eins ist hierbei

für den tiefer blickenden erhebend, was bewirkt, daß Wolfs Name noch jetzt mit Dankbarkeit genennt werden muß. Dies, daß er über philosophische Gegenstände zugleich Deutsch geschrieben, und dadurch der Schöpfer unsrer philosophischen Sprache geworden. Wer es tief fühlt, welcher Zauber in vaterländischen Tönen liegt, wie das, was uns ergriffen, begeistert, unser ganzes Wesen angeregt hat, nur recht bezeichnend in der Muttersprache dargestellt werden kann, wie ferner die Bildung, die ganze Tüchtigkeit und Selbstständigkeit eines Volks auf das innigste mit seiner Sprache verwachsen ist, wer dies Alles recht lebhaft fühlt, wird die Größe jenes Verdienstes recht zu würdigen wissen. Durch diese und nicht durch seine übrigen Leistungen hat er die Scholastik ausgerottet, und wer die volle Bedeutung jener ruhmwürdigen Bemühung aufgefaßt hätte, der hätte schon damals das frühere oder spätere Herannahen einer tieferen, durch und durch deutschen Wissenschaft ahnden und vorherverkündigen können. Nur dadurch war es möglich, daß Mendelssohn, Sulzer, Reimarus, Tetens ꝛc. durch ihre geglätteten Darstellungen in die sich immer mehr verhärtenden Formen wenigstens einige Regsamkeit brachten, und dadurch Empfänglichkeit für etwas Besseres ausstreuten oder vorbreiteten. Doch dieses für sich würde die immer wachsende Erschlaffung und Gemeinheit nicht zurückgehalten haben, wenn nicht von einer andern Seite eine ganz andere Gegenkraft gekommen wäre, und durch ihr Gewicht die Geister mit sich fortgezogen hätte. Sie kam von Lessing. Dieser Genius war, wie Fr. Schlegel treffend sagt *) „einer von den revolutionairen

*) Charakteristiken und Critiken von A. W. und Fr. Schlegel. 1r Bd. Königsb. 1801. p. 172.

Geistern, die überall, wohin sie sich auch im Gebiete der Meinungen wenden, gleich einem scharfen Scheidungsmittel, die heftigsten Gährungen und Erschütterungen verbreiten.“ So war denn der eigentliche Kern seines Wesens, gleichsam die Seele seiner Seele, die Polemik, aber jene großartige, gewaltige, welche ihren Gegenstand zum Repräsentanten der Verkehrtheit und Oberflächlichkeit macht, und ihn hervorhebt, um ihn zu zermalmen. Nur wenn er polemisirte, war er ganz in seinem Elemente, und die einzelnen Geistesblitze, wodurch er die Welt des Wissens erhellte, wurden dann zu einem fortgehenden Leuchten des Gemüths. Daher war er ein unbegrenzter Verächter des Buchstabens, ein Todtfeind aller Halbheit, Gemeinheit, Philisterei in Kritik, Poesie und Philosophie und wo er sie sonst fand, daher sein Eignes mehr Bruchstück, Aphorismen, Andeutungen, Winke, daher war er größer im Zerstören als im Aufbauen, nicht als ob es ihm dazu an Genie gefehlt hätte, sondern weil er vor lauter Polemisiren nicht zum ruhigen Aufbauen kommen konnte und die anhaltende heftige Polemik den Verstand, Scharfsinn, Witz allzusehr ausbildete auf Kosten des Gefühls, der Phantasie und des Tiefsinns. Er war bewundernswürdig in der Negative. Durch seine Erhabenheit über sein Zeitalter, mit dem Bestreben, es zu sich zu erheben, durch dieses gewaltige Zusammenrütteln und Aufregen, und insbesondre dadurch, daß er dem Forschungsgeiste nicht selbst ein bestimmtes Ziel setzte, sondern mehr empfänglich machen, und ein besseres Zeitalter in Wissenschaft und Kunst vorbereiten wollte, hierdurch vorzüglich wurde seine Polemik für alle Zweige der menschlichen Bildung so wohlthätig

und

und bedeutend. Seine große Ansicht des Christenthums in Abstich mit der triumphirenden Mittelmäßigkeit der modernen Theologie beweißt, welchen Standpukt er für die innersten Bedürfnisse der Menschheit hatte, und was er in der Philosophie zu leisten vermochte, seine große Liebe gegen das Ende seines Lebens zu Spinoza.

Auffer Lessing verdienen hier mit dankbarer Verehrung genannt zu werden Winkelmann, welcher durch seine glühende Begeisterung für das Schöne ein mächtiger Erwecker des Kunstsinns wurde; Herder, der ideenreiche, welcher die Herrlichkeit der deutschen Sprache, in wissenschaftlicher Hinsicht auf eine glänzende Weise an den Tag legte; Göthe, als durchaus positive Natur, die das, wodurch ihr Zeitalter auf sie einwirkte, innerlich verarbeitete, und als Kunstwerk gestaltet wiedergab, und so durch die That bewährte, worauf Lessing nur hindeuten konnte. Wer daß Streben und die Leistungen dieser erhabnen Genien nur einigermaßen verstanden und begriffen hätte, dessen Herz hätte schon damals dem Heranmahen einer neuen großen Zeit in Wissenschaft und Kunst freudig entgegenschlagen müssen. Nur durch die Gesammtheit der Bestrebungen dieser und einiger andrer Geister, durch die Ahndungen, Wünsche, Hoffnungen, welche dadurch in den Geistern erwachten, und noch auf etwas Unbestimmtes und Unfaßbares gerichtet waren, durch die daraus heranwachsende Empfänglichkeit für neue Ideen und Gesichtspunkte, ist begreiflich, daß Kants Philosophie eine so entscheidende und durchgreifende Wirkung im ganzen Gebiete des Wissens wirklich hervorbrachte und eine wahrhafte Revolution bewirkte.

Kant und seine Schule.

Indem ich mich anschicke, über diesen großen Mann zu sprechen, befinde ich mich in nicht geringer Verlegenheit. Vor zwanzig Jahren gab es Tausende, welche ihn als den Heiland der allein seligmachenden Philosophie, als den erlauchten Friedensfürst der Wissenschaft priesen, und die innigste Ueberzeugung hegten, daß alle Probleme der Philosophie von ihm auf eine Geist und Herz vollkommen befriedigende Weise gelößt, oder wenigstens die Unmöglichkeit ihrer Lößung gezeigt worden. Bald aber bildete sich die Meinung, daß es seiner Philosophie doch eigentlich an einem tüchtigen Fundament fehle. Hierauf wollte jemand wissen, daß jene Tausende der Verehrer des großen Mannes doch eigentlich gar nicht gewußt, wovon die Rede sei, daß Kant sich selbst nicht verstanden habe, und man ihm zum Verstehen seiner selbst verhelfen müsse. Endlich in den neuesten Zeiten hat man ihn so geringschätzig und verächtlich behandelt, daß man sich fast schämen muß, seiner in Ehren zu erwähnen, und dies nur auf die Gefahr hin thun kann, in den Augen vieler den Credit zu verlieren. Ich fürchte daher, es keiner Parthey ganz Recht zu machen; die eine wird mich tadeln, daß ich ihm zu wenig, die andere, daß

ich ihm zu viel gelassen. Doch dürfte dieser Tadel selbst für die Richtigkeit meiner Ansicht sprechen. Denn darf wohl jetzt noch ein Urtheil über Kant so lauten, wie vor zwanzig Jahren? Kann wohl gerecht urtheilen, wer Kant's Worte als Zauberformeln wider alle böße Geister im Munde führt und auf ihre Unfehlbarkeit schwört? gerecht, wer unselbstständig des andern Sklav geworden? gerecht, wer in das andere Extrem sich verirrend, ihn kaum noch für einen Philosophen gelten läßt? Wahrhaftig, wenn irgendwo die Tugend der Gerechtigkeit, wie Aristoteles behauptete, in der Mitte liegt, so ist es hier.

Kant ist unstreitig einer der größten Geister, die Deutschland, die Geburtsstätte der Denker, je erzeugt hat, auf den es wird ewig stolz seyn können, ein Mann, dergleichen nicht jedes Zeitalter hervorbringt, und die Geschichte der Wissenschaften nur wenige aufzuzeigen vermag. Wollte man ihn nach seinen eigenen Prinzipien beurtheilen, so dürfte man ihn kein Genie nennen, indem er leugnete, daß die Natur durch das Genie der Wissenschaft Gesetze gebe, und das Genie definirte als das Talent, oder die Naturgabe, welche der Kunst, nicht der Wissenschaft, die Regel giebt*). Er könnte hiernach nur als ein großer Kopf gelten. Allein jene Stelle gehört unter sein Schwächstes, und um ihn gegen seine eignen Worte in Schutz zu nehmen, und ihm das Prädicat beilegen zu können, daß er so sehr verdient, schicke ich einiges voraus, theils zur Widerlegung, theils zur Berichtigung seiner Theorie. Es ist nun sogleich in die Augen springend, daß seine Definition des

*) Kritik der Urtheilskraft p. 178.

Genies zu eng ist. Genie ist überhaupt das Göttliche, oder Gottverwandte im Menschen, welches als solches überall schaffend ausströmt, und die Welt, welche es in sich birgt, durch entsprechende Werke darzustellen und zu veranschaulichen sucht. Die Kunst ist nun im Allgemeinen die Darstellung von Ideen in einem sinnlichen Werke, das Kunstgenie also das schöpferische Prinzip, welches schwanger von Ideen, nach der Entbindung von ihnen in sinnlichen Werken strebt. Daher ist der erste Charakter des Genies Reichthum und Fülle von Ideen, und wo diese mangeln, ist sicherlich kein Genie. Da nun Ideen etwas Selbstständiges und Ursprüngliches sind, so ist die Folge, daß das Genie, als das, ich weiß nicht, soll ich sagen, sie Besitzende oder von ihnen Besessene, entweder aus sich erfindet, und das vorher nie Gesehene, ja vielleicht nie Gedachte, oder nur für denkbar Gehaltene mit überraschender Klarheit darstellt, oder in dem schon Gegebnen neue Verhältnisse und Beziehungen entdeckt, und so in beiden Fällen eine neue Welt hervorzaubert; denn ein wirklich Neues aus sich erzeugen, oder ein zwar Daseyendes, aber Unsichtbares oder Unbemerktes erst zu unsrer Wahrnehmung bringen, ist wohl ziemlich dasselbe. Aus dieser Tugend quillt von selbst eine andere, die auch von Kant bemerkte Originalität, welche eine doppelte ist, das Talent des Auffassens oder Empfangens, und das des Wiedergebens oder Erzeugens. Gewöhnliche Menschen glauben immer, es bedürfe einer besondern großen Auffoderung und gewaltsamen Aufrüttlung von aussen, großer Reisen, vieler Gefahren ꝛc., um etwas Tüchtiges zu bemerken; es kommt dergleichen, kehren sie aber von einer solchen Reise zurück, so haben sie entweder

nichts gesehen oder nichts behalten, oder sie wissen nichts darüber zu sagen. Nicht als ob das Genie durch dergleichen nicht auch wohlthätig angeregt würde, aber es bedarf dessen weit weniger, weil es so viel in sich selbst hat, es hat, so zu sagen, doppelte Organe, ganz andere Augen und Ohren, es bemerkt viel mehr, erfaßt das, was es anschaut im Innersten, und blickt ihm ins Herz. Der Blick des Genies in die Natur ist der Blick des Geliebten in das Auge der Geliebten, worin er eine ganze Welt voll Seele entdeckt. Dies Talent des Auffassens ist weit wichtiger, als man glaubt; es geht dem Erzeugen vorher, und man kann in dieser Rücksicht die Kunst überhaupt bezeichnen, als die von dem Menschengeiste in ihrem Leben und Weben aufgefaßte, in den Tiefen desselben nach den eigenthümlichen Gesetzen seines Wesens verarbeitete, neu gestaltete, und aus demselben verklärt wieder hervortretende Natur. Die Kantische Definition könnte richtig scheinen, wenn es keine andern Künste gäbe, als Plastik und Mahlerei. Diese können in der unmittelbaren Anschauung, ja in einem Augenblicke, der in den Darstellungen der Wissenschaft als ein Nichts verschwindet, so unendlich viel gewähren, daß die Wissenschaft, mit ihnen verglichen, ganz zurücktreten muß. Man sollte glauben, jene Künstler wären von einem besondren Genius erfüllt. Aber schon die Musik, eine gewaltige Kunst, voll der eigenthümlichsten Wirkungen, bedarf geraumer Zeit zur Darstellung ihrer Producktionen, und die Poesie gränzt durch die Prosa an die Wissenschaft. Dazu kommt, daß ja die Künste, nicht, wie auch Kant wähnt, blos zu dem Gefühl reden, sondern auch zu den Sinnen, der Einbildungskraft, dem Verstande, überhaupt zu dem

ganzen Menschen, und eben so die Wissenschaften, und vorzüglich die Philosophie, nicht etwa blos den Verstand, sondern den Menschen selbst, mit allen seinen Vermögen und Bestrebungen in Anspruch nehmen. Ferner stimmt Kant mit sich selbst nicht recht zusammen, und das Beyspiel Newtons, das er anführt, beweißt gerade gegen ihn. Er behauptet, Originalität sei die erste Eigenschaft des Genies, sagt aber auf der folgenden Seite, es sei ein großer Kopf nöthig gewesen, um Newtons unsterbliches Werk der Prinzipien der Naturphilosophie zu erfinden. Originalität ist also auch Eigenschaft des wissenschaftlichen Genies. Und betreffend die Behauptung, daß man in Newton's unsterblichen Werken alles lernen könne, so könnte man eben so gut sagen, an Shakespeare kann man lernen, wie der Gliederbau einer Tragödie seyn könne; hier aber wie dort bildet sich daraus nur ein Nachahmen. Warum hat denn vor Newton niemand dasselbe gefunden? Kant giebt also selbst zu, daß auch zu wissenschaftlichen Erfindungen und Entdeckungen eine ursprüngliche, angeborne Geisteskraft nöthig ist. Der Gedanke, welcher Kanten vorgeschwebt hat, den er sich aber nicht deutlich machte, war wohl der, daß in den Wissenschaften auch das herrlichste Genie nur mit den Jahren zur völligen Reife und vollendeten Meisterschaft gelangen kann, die Kunst hingegen in Jahren, wo in der Wissenschaft nur noch etwas Schwankendes und Versuchendes geleistet werden kann, schon fast vollendete Meisterwerke zeigte. Doch auch hier steht es bei näherer Beleuchtung nicht so gar schlimm um uns, und als unhaltbar ergibt sich die Meinung, daß z. B. der Dichter nichts zu lernen brauche. Hat er nichts gelernt, so wird er auch nichts

wissen, und den Beystand der Musen vergebens anrufen, oder was er singt, wird Kling-Klang und poetischer Unsinn seyn, und Göthe's Werke hingegen beurkunden fast auf jeder Seite, welche große Studien und würdige Bemühungen dem Einzelnen vorangegangen sind, oder es begleitet haben. Wie nun also? Der Gelehrte, welchen von der frühesten Jugend an ein unwiderstehlicher Trieb zur Wissenschaft hinzieht, welcher Alles aufopfert, um diesen Trieb befriedigen zu können; wenn er nun dann die Wissenschaft mit neuen Ideen bereichert, neue Bahnen eröffnet, die Richtung oft auf Jahrhunderte vorzeichnet, wenn sein Name noch nach Jahrtausenden mit Bewunderung genannt wird, ein Platon, Aristoteles, Leibnitz, und ähnliche Heroen sollten nicht von einem höheren Geiste ergriffen seyn, solchen sollte jener göttliche Funke, das Genie mangeln? Unmöglich! Zu ihnen gehört auch Kant, er war ein wissenschaftliches Genie.

Ferner war Kant ein trefflicher Mensch, und alle, die ihn näher kannten, sprechen von seiner Sittlichkeit, Herzensgüte, Heiterkeit, selbst in hohem Alter bei anhaltender Kränklichkeit, von seiner Rechtlichkeit und Treue in der Freundschaft mit dankbarer Verehrung *). Von seiner Gelehrsamkeit zu sprechen, wäre überflüssig, da er ein Deutscher war. Sie erstreckte sich vorzüglich auf Mathematik, Physik, überhaupt auf die Naturwissenschaften.

*) Man sehe hierüber nach: Darstellung des Lebens und Charakter Kant's von L. E. Borowski, Königsberg 1805, Im. Kant, geschildert in Briefen von R. B. Jachmann, Königsb 1805, und Im. Kant, in seinen letzten Lebensjahren von Wasianski, Königsb. 1805.

Unter den Vermögen seines Geistes ragte vor allen der kalte Verstand hervor, und sein großer Scharfsinn verlor sich wohl oft in Spitzfindigkeiten und Subtilitäten und zersetzte und zerstörte mehr, als sein Tiefsinn wieder herzustellen und auszugleichen vermochte. Ihn beseelte die reinste Wahrheitsliebe. Diese und die Begeisterung für die Wissenschaft zieht sich durch die strenge und abstoßende Form seiner Werke als ein silberner Faden; die Untadelhaftigkeit seines Gemüths leuchtete am schönsten im Praktischen, bei dem Namen Tugend und Pflicht hob sich sein ganzes Wesen. In der Ausarbeitung seiner Werke befolgte er eine vortreffliche Methode, indem er in kleinen Stücken erst gleichsam präludirte, bevor er seine große Composition herausgab, welche alle Hörer und Nachdenker seiner Zeit mit Bewunderung erfüllen sollte. Ein System, welches der menschlichen Wissenschaft eine feste Grundlage bereiten, und die großen Aufgaben der Philosophie auf eine befriedigende Weise beantworten soll, kann nur die Frucht eines vieljährigen, unermüdlichen Studiums seyn. Späterhin kehrte man dieses um. Als zu Ende des achtzehnten und im Anfange des neunzehnten Jahrhundert im politischen Deutschlande wüthende Stürme sich erhoben, und Blätter und Früchte mit sich fortrissen, da erschienen, wohin man blickte, wissenschaftliche Systeme als die ächten Zeitlosen, und es wurde Mode, ein neues System pro gradu doctoris aufzustellen, oder die akademische Laufbahn damit zu eröffnen.

Unter jenen kleinen Schriften Kant's zeichneten sich aus: die Gedanken von der wahren Schätzung

der lebendigen Kräfte (1746) als viel verspre-chender Jugendversuch; die allgemeine Naturge-schichte und Theorie des Himmels (1755), als geniale Blicke; die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) als gesunde Ansicht veralteter Formen; der einzig mögliche Be-weisgrund zu einer Demonstration des Da-seyns Gottes (1763) und die Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764) durch großen Scharf-sinn; die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) durch feine Be-merkungen; die Träume eines Geistersehers (1766) durch Witz und heitre Laune, und die Form und die Prinzipien der Sinnes- und Verstan-deswelt (1770) als erste Zeichnungen des Systems. Durch solche Vorläufer angekündiget erschien endlich die Kritik der reinen Vernunft selbst (1781) der Mittelpunkt und Kern aller seiner Bestrebungen. Ich will es versuchen, die Idee und Tendenz dieser großen Compo-sition mit wenig Strichen zu verzeichnen, das Urtheil darüber wird sich dann von selbst ergeben.

Hierbei stoßen wir aber sogleich auf eine bedeutende Schwierigkeit. Einmal findet man sich immerfort versucht, von dem unzusammenhängenden, ja wohl hie und da sich widersprechenden Buchstaben auf den Geist der Kritik zu deuten, wovon man sich aber eben so sehr abgeschreckt fühlt durch jene Erklärung Kant's *) „seine und Schulz's (der

*) Erklärung auf Herrn Schlettwein's Herausfor-derung. (Kl. Schriften 4r Band.)

seine Kritik gerade so verstanden habe, wie er sie verstanden wissen wolle), Worte, nach dem Buchstaben zu nehmen und nicht nach einem vorgeblich darin liegenden Geiste, nach welchem man in dieselbe hineintragen könne, was einem gefalle." Da nun gleichwohl die mit sich selbst uneinigen Buchstaben uns immerfort zu dem Geiste treiben, so ist nur die Frage, was man denn eigentlich unter jenem Geiste verstehe und wie man mit ihm verfahre. Unschicklich ist es freilich, einen blos eingebildeten Geist in jenes Werk hineinzutragen, und dann wieder heraus zu buchstabiren, ein andres aber ist es mit der Frage: ob Kant die Folgen seiner Kritik habe voraussehen, oder nur ahnden können? wie, wenn er nun auf etwas ganz andres gedeutet, etwas ganz andres angeregt hätte, als er selbst beabsichtigte? wie, wenn im Systeme ein erhabner Geist lebte, von dem er aber selbst nichts Bestimmtes wußte, den er vielmehr zu untergraben und zu zerstören suchte? oder, wenn nun nicht das Aufbauen im Anhange, sondern das Niederreißen die Hauptsache wäre, und Kanten alle aus dem zerstörenden Theile fließenden Folgerungen unbekannt geblieben wären *)?

Daß Kant durch seine Kritik in der Metaphysik eine gänzliche Revolution zu bewirken suchte, ist aus seinen

*) In der Vorrede zur zweiten Aufl. der Kritik p. XLIV. gesteht er selbst, daß die scheinbaren Widersprüche die sich in einzelnen Stellen finden könnten, (also im Buchstaben) sich nur dadurch lösen lassen, das man sich der Idee des Ganzen bemächtiget hat.

eignen Aeußerungen unzweifelhaft *). Daß er solche Revolution in der That bewirkt, und die großen Folgen derselben noch jetzt fortdauern, ist eben so gewiß. Sollte es nicht Kanten ergangen seyn, wie den Französischen Revolutionisten, welche erst, um die Rechte der Vernunft und Freyheit zu sichern, einen unschuldigen König als vermeinten Tyrannen hinrichteten, dieses Verbrechen aber unter der Zuchtruthe eines nicht vermeinten, sondern wirklichen Tyrannen büßen mußten, und erst, nachdem hier ihre eingebildete Freiheit und Menschheit entehrt und niedergetreten war, die Rückkehr unter die sanften Lilien der Bourbons als das höchste Glück priesen? Sollte nicht, sage ich, auf ähnliche Weise Kant zwar die vermeintlichen Anmaßungen der Vernunft vernichtet, und sie, die gottgegebene, nur zertreten, und den Glauben erhoben haben, damit sich die Ueberzeugung bilde, daß das Joch dieses vergötterten Glaubens drückender und entehrender sey, als alle Anmaßungen der Vernunft, daß der Mensch nur zufrieden seyn könne, wenn er, nach Vertreibung des Usurpators, die entehrte wieder auf den Thron setzt, und ihr treuergeben seyn müsse, wenn er nicht zu den unvernünftigen Thiere herabsinken wolle, welches froh ist, wenn man ihm sein Futter streut, und willig der Leithand des Hirten folgt? Man hat Kanten einen Deutschen Socrates genennt. Der Vergleich ist treffend in Rücksicht mehrerer Puncte. Erstens gaben beide der Philosophie eine neue, subjective Richtung, und zweitens beschränkten beide das Wissen, drangen aber desto mehr aufs Praktische, und gelangten zu ähnlichen Resul-

*) Man sehe statt aller nur eine Stelle Vorr. zur zweiten Aufl. p. XXII.

taten; drittens erreichten beide nicht, wornach sie strebten, und wurden nicht sowohl Befestiger, als Anreger neuer, großer Untersuchungen, gleich als ob die Vernunft die von Kant ihr angelegte Fessel zersprengen und erst zum Gefühl ihrer Gottähnlichkeit und Größe hätte gelangen sollen, um dann mit klarem Bewußtseyn nach dem zu streben, wohin ihn vorhin mehr bewußtlos ein ihn eingepflanzter Trieb leitete. Daher folgten auf den bescheidenen, verständigen Socrates der erhabne, geniale, mit adlerigen Fluge sich emporschwingende Platon, auf den das Wissen zermalmende Kant die kühnen Denker Fichte und Schelling. Verschiedenheit entstand durch die Verschiedenheit ihrer nächsten Vergangenheit. Socrates erblickte vor sich Naturphilosophen und dünkelvolle Sophisten, und lenkte, da ihn Bäume und Ströme nichts lehren wollten, die Forschung auf das eigentlich Menschliche, und führte dadurch nach Cicero's Ausspruch, die Philosophie vom Himmel herab auf die Erde, und in die Städte und Wohnungen der Menschen; Kant dagegen fand vor sich eine in die Unbedeutendheit und den Schlendrian des gewöhnlichen Lebens eingebürgerte, sogenannte Popularphilosophie, und gab Veranlassung, daß die Philosophie bald darauf aus diesem Drängen und Treiben hinaus in die große Natur und den unendlichen Raum des Himmels geführt wurde.

Das Eigenthümliche der Kritik besteht darin, daß, wie Socrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde, so Kant, die Forschung von den äußern Dingen zurück in die Tiefen des Menschengeistes leiten wollte. Jene berühmte Tempelinschrift: Erkenne dich selbst, würde als Motto

der Kritik vorgesetzt, den innersten Geist derselben bezeichnen. Er selbst vergleicht sein Verfahren mit dem des Copernicus, und erwartet auch den gleichen Erfolg. So wie es nemlich mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, so lange als man annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, alles aber besser gelang, sobald Copernicus den Zuschauer sich drehen und die Sterne in Ruhe lies, so schien es auch Kanten, als wenn in der Metaphysick alles schwanke, sobald man annehme, wie bisher, daß unsre Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsse, dieses Schwanken aber aufhöre, wenn man annehme, die Gegenstände, als Sinnenobjeckte, richten sich nach der Beschaffenheit unseres Anschauungs- und Erkenntnißvermögens. Deutlicher, da Kant, nach seinem eignen Geständnisse *), einer lichtvollen Darstellung sich nicht bewußt ist, so: Das Verfahren Kant's war für die Wissenschaft das umgekehrte Copernikanische. Vorher nahm man an, der Zuschauer drehe sich um die Welt, und könne sie daher von allen Seiten und nach ihrer wahren Beschaffenheit betrachten, Kant im Gegentheil, die Welt drehe sich zwar, der Mensch aber bleibe immer auf derselben Stelle, und könne daher nur einen geringen Theil von ihr auffassen, und nur so viel, als in seinen Gesichtskreis fällt. Die Menschen, wollte Kant sagen, gleichen Blindgebornen, welche unaufhörlich die bunte Farbenwelt suchen, aber als Blindgeborne ewig in Finsterniß tappen. Daß sie im Finstern herumtappen, liegt nicht an der Farbenwelt selbst, welche sich immer darbietet, und ewig jung und neu ist, sondern an ihrem eigenen Unglück, dem fehlerhaften Baue

*) Vorrede pag. XLIII.

ihres Auges, und der undurchdringlichen Decke. Wer nun zeigte, daß sie, die so organisirten, ewig nichts von den Farben wissen können, würde ihnen einen wesentlichen Dienst erweisen; obschon er sie nicht zu heilen vermöchte von den Gebrechen ihres Leibes, so könnte er sie doch heilen von der Thorheit des Suchens, und der fixen Idee des Findens. Die Menschen sind die unglücklichen, im Kerker Gefesselten, wie sie Platon in der Republick schildert, welche von den vorübergetragenen herrlichen Statüen und goldnen Gefäßen nur die matten Schatten erblicken, zu der glanzvollen Wirklichkeit aber und dem Anblick des Sonnenlichts sich nicht zu erheben vermögen. Ohne Bild. Die Beantwortung der Frage: Was der Mensch von dem Unendlichen und dem Wesen der Dinge wissen kann, hängt nicht von seinem Forschen allein ab, sondern vielmehr von dem Gliederbau und der ganzen Organisation seines Geistes und Erkenntnißvermögens. Die Grenze der Vernunft ist Grenze des Wissens, die Vernunft kann nur erkennen, was in ihr Gebiet fällt, was außer demselben liegt, ist zwar nicht an sich ein Nichts, aber ein Nichts für die Vernunft, weil es für sie nicht vorhanden ist. Das Unendliche und Absolute ist das was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und Erscheinungen hinauszugehen treibt, um die Reihe der Bedingungen zu vollenden, und den Schlüssel zu allen Erscheinungen zu finden; sucht aber die endliche Vernunft dasselbe zu gestalten, und in Begriffe zu fassen, so verwickelt sie sich nur in Widersprüche, und diese sind nur dadurch zu lösen, daß man annnimmt das Absolute finde sich nicht an den Dingen, insofern wir sie erkennen, sondern sofern wir sie nicht kennen, unsre Erkenntniß gehe folglich nur auf

Erscheinungen, lasse aber die Sache selbst, zwar als etwas Wirkliches, aber als ein Unerkanntes liegen. Früherhin suchte man das unendliche Wesen der Dinge zu erforschen, ohne vorangegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, und des Grenzpunktes der Wissenschaft. Man kann das Verfahren, die Aufgaben der Philosophie vollständig lösen, und in ihr zu einem befriedigenden Resultate gelangen zu wollen ohne vorausgeschickte Prüfung des Erkenntnißvermögens, oder ohne deutliches Bewußtseyn über die Grenzen der Vernunft und Wissenschaft, den Dogmatism in der Philosophie nennen. Die Critik ist gegen diesen gerichtet, um seine vermeinten unerschütterlichen Grundsäulen zu untergraben und ihn für immer zu stürzen. Und dieß ist wieder einer der Punkte, wo der Buchstabe der Critik mit sich selbst nicht zusammenstimmt, und man ihr zum Verständniß ihrer selbst verhelfen muß. In Rücksicht des Begriffs Dogmatism herrscht viel Verwirrung. Einige nennen Dogmatism den Hang zu unerwiesenen Behauptungen, andere nennen diesen Dogmatizism, noch andere sprechen von Systemen des Dogmatism; Kant nennt Dogmatism das Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangegangene Critick ihres eignen Vermögens, Schelling dagegen nennt Dogmatism ein fest begründetes System des objecktiven Realism, Dogmatizism aber ein System des Dogmatism, das blindlings und ohne vorangegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens erreicht wird *). Die Sache verhält sich aber eigentlich so: Zuerst kann, wenn wir genau reden wollen, die dogmatische Methode nicht

*) Briefe über Dogmatism und Critizism (philos. Schriften 1r Band, Landshut 1809. p. 143.

Dogmatism, sondern Dogmatizism heißen *), so wie man das sceptische und kritische Verfahren nicht Sceptism und Kritism, sondern Sceptizism und Critizism nennt. Dieser Dogmatizism besteht nun darin, daß man von gewissen Prinzipien ausgeht, und aus ihnen mit Consequenz und Strenge alles herzuleiten sucht, was darin gleichsam eingewickelt liegt, um so auf diesen Grundlagen das königliche Gebäude der Wissenschaft zu errichten. Diese Prinzipien können nun entweder wahre seyn, oder falsche, erschlichene, eingebildete; man kann sie entweder nur nach strenger Untersuchung und bestandner Prüfung annehmen, und auch dann bei Forsetzung des Werks mit gleicher Behutsamkeit und Umsicht verfahren, eine Methode, welche allein zum Ziele führen kann, — oder man kann auf sie fußen ohne solche Prüfung und in der Ausführung rasch von dem einen auf das andere schließen, sich auf die unhaltbaren Prinzipien berufend, mit sorgloser Uebersteigung der Grenze der Wissenschaft, in Schwärmerei und Mystizism sich verlieren. Das erste ist Critizism, das zweite Dogmatism. Beide sind daher Dogmatizism, der Critizism aber mit vorangehender Kritik des Erkenntnißvermögens, der Dogmatism ohne dieselbe; er ist ein falscher, ausgearteter Dogmatizism. Diesen Dogmatism nennt Kant dogmatisches Verfahren und dadurch wird bei ihm manches klar. Daher sagt er: die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren (Dogmatizism) entgegengesetzt, sondern dem Dogmatism, die einstige Metaphysik muß dogmatisch

*) So fand ich es auch nachher in Krug's Fundamentalphilosophie, Züllichau 1803. P. 305. richtig bestimmt.

matisch aufgeführt werden, und wir müssen darin dem berühmten Wolf, dem größten unter allen dogmatischen Philosophen folgen, der zuerst das Beispiel gab, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen, der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sey." Dieser widerspricht aber folgende Stelle der Kritik: „Alle dogmatische Methode ist im speculativen Gebrauche, sie sey nun der Mathematik abgeborgt, oder eine eigenthümliche Manier, unschicklich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer, und täuscht die Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem klärsten Lichte sehen zu lassen" *). Ich möchte doch den Kantianer sehen, der diese Buchstaben harmonirend machen könnte! Der Vorwurf eines Herausreißens der Stellen aus dem Zusammenhange, oder des Nichtversehens wäre eine schaale Ausflucht. Hiermit hängt zusammen die Frage: ob Kant's Kritik System sey, und wenn nicht, in welchem Verhältniß sie zu demselben stehe? Die Beantwortung derselben ist sehr wichtig, denn erstens, wird die Beurtheilung strenger seyn müssen, wenn die Kritik sich für ein System ausgibt, als wenn sie blos auf Einleitung und Vorbereitung zu einem solchen Anspruch macht; zweitens hat Fichte behauptet, seine Philosophie sei die Kantische, aber die ächte, nach dem Geiste aufgefaßte, und Kant habe seine Kritik von dem Systeme genau unterschieden; drittens versicherten die Kantianer gegen ihn, die Kritik sey wirklich System, und zwar das allein seligmachende,

*) S. 765.

und Fichte trage etwas ganz fremdartiges in dasselbe. Jedem Unbefangnen dringt sich wohl der Gedanke auf, daß nur eine große Zweideutigkeit im Ausdrucke zu solchen Mißverständnissen habe Anlaß geben können. Und so ist es. Der Buchstabe stimmt durchaus nicht zusammen. Möchten doch die Kantianer endlich die Barmherzigkeit haben, dieses zuzugestehen! Als ob in der Kritik jedes Wörtchen und Sylbchen unverbesserlich seyn müßte! Erst sagt er: „Die Kritik ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst, verzeichnet aber gleichwohl den ganzen Umriß und innern Gliederbau derselben," — „sie ist eine nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch, und nach der strengsten Form systematisch ausgeführt werden muß. In dem künftigen Systeme der Metaphysik müssen wir der strengen Methode des berühmten Wolf folgen." — Die Kritik ist anzusehen als Propädeutik zum System der reinen Vernunft, als Vorbereitung zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Canon für das einstige System. Ihr einziger Nutzen ist also wohl nur negativ, da sie als Disciplin nur zur Grenzbestimmung dient, und anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten *). Dagegen heißt es in derselben Vorrede zur zweiten Auflage: „Ich habe nichts zu ändern gefunden, denn die reine speculative Vernunft enthält einen wahren

*) Vorrede p. XXII, XXXVI; und Kr. p. 25, 26, 829.

Gliederbau, worin Alles Organ ist, und jede noch so kleine Gebrechlichkeit sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieser Unveränderlichkeit, wird sich dieses System auch fernerhin behaupten, und der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, erzeugt sofort Widersprüche, nicht blos des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft" und „Metaphysik, also sowohl der Natur als der Sitten, vornehmlich die Kritik, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können *). Die Kritik erst eine bloße Vorbereitung zu einem System zu nennen, und ihr deßhalb ein blos negatives Verdienst zu erkennen, und von dessen künftiger Bearbeitung, als von etwas zu sprechen,

*) p. XXXVII, XXXVIII, Kr. p. 878. und die Erklärung im Intell. Bl. der Allg. Liter. Zeitung 1800 No. 109: „Ich erkläre hiermit, daß ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transcendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. (Er nennt Anmaßung, wenn man ihn etwas sagen läßt, was er doch mit dürren Worten gesagt hat!) Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können. Die kritische Philosophie muß sich überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern daß das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestiget, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey." Auch will er Kr. p. 829 nicht in Episoden ausschweifen, um die Einheit des Systems nicht zu verletzen.

wozu noch große Vorbereitungen gehören, dieselbe Kritik aber zugleich System nennen, und zwar ein unfehlbares, selbst in den kleinsten Theilen unverbesserlich, heißt nicht nur, sich widersprechen, sondern auch so anmaßend seyn, wie nie ein Philosoph gewesen. Es ist lächerlich, diesen Widerspruch nicht eingestehen zu wollen. Der Buchstabe drängt uns hier gewaltsam zum Geiste; nur bei ihm ist Rettung. Kant würde bei einer größeren Darstellungsgabe, deren Mangel er selbst lebhaft fühlte, sich so ausgedrückt haben: Die Kritik ist zwar eigentlich eine bloße Prüfung der reinen Vernunft, da sie sich aber mit den wichtigsten Gegenständen der Philosophie beschäftiget, und in Ansehung ihrer zu einem festen Resultate gelangt, dem, daß es von dem Absoluten keine Wissenschaft gibt, sondern nur einen Glauben daran, und mit den Grenzen der Vernunft auch die Grenzen der Philosophie absteckt, das Nichtwissen also in Ansehung des Höchsten das rechte Wissen, die wahre Philosophie ist; da ferner das Gebiet der Philosophie die Erfahrung, ihr Objekt die Erscheinungen sind, über diese Gegenstände aber die Kritik im Allgemeinen Alles das enthält, was der Mensch darüber wissen kann, so ist sie zugleich selbst Philosophie, und wenn man, mit Weglassung des Polemischen oder eigentlich Kritischen, die reinen Resultate und Behauptungen derselben nach der dogmatischen Methode, also in Form von Prinzipien, Beweisen, Definitionen hinstellen wollte, so hätte man das System der Philosophie selbst, und mit der Metaphysik der Natur und Sitten das vollständige System. So allein ist Zusammmenhang da. Die Kritik soll gegen das Monopol der Schulen [illegible]roganten Ansprüche und lächerli-

chen Despotism gerichtet seyn, die sucht die Spinnweben derselben zu zerreißen, ohne dem Interesse des Menschen Abbruch zu thun. Zugleich will sie den Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben, zuletzt auch dem Idealism und Sceptizism die Wurzel abschneiden.

Den Inhalt der Kritik, wenigstens in ihren Hauptmomenten, darf ich als bekannt voraussetzen. Wer nicht selbst aus dem Quell schöpfen will oder vermag, dem bietet eine Schaar Erläuterer ihre Dienste an. Daher nur einen flüchtigen Umriß, um die Beurtheilung daran knüpfen zu können.

Die Kritik zerfällt in Elementarlehre, und Methodenlehre der reinen Vernunft. Da es nun zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gibt, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber unbekannten Wurzel entspringen, nemlich Sinnlichkeit und Verstand, so hat die Kritik diese zunächst zu untersuchen, und theilt sich daher in transcendentale Aesthetik und transcendentale Logik. Diese sind die Hauptstücke der tr. Elementarlehre. Die transc. Aesthetik ist die Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori. Es gibt zwei reine Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Der Raum stellt gar keine Eigenschaft von Dingen an sich dar, d. h. nichts, was an den Gegenständen haftet und bleibt, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirt. Er ist bloß die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. h. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, oder der Mög-

lichkeit der äußern Anschauung. Dies Prädicat kommt den Dingen nur zu, inwiefern sie erscheinen. Weil wir nun die besondern Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder von welchem Subjekt man wolle. Dasselbe gilt ganz von der Zeit. Das Resultat der transc. Aesthetik ist: Raum und Zeit sind zwei Erkenntnißquellen, die aber, als Bedingungen der Sinnlichkeit, nur auf Gegenstände gehen, insofern sie Erscheinungen sind; dieß allein ist das Feld ihrer Gültigkeit, geht man über dasselbe hinaus, so findet kein objektiver Gebrauch derselben statt. Wie die Gegenstände an sich, d. h. abgesondert von dieser ganzen Receptivität der Sinnlichkeit beschaffen seyn mögen, bleibt uns gänzlich unbekannt, wir kennen nichts, als unsre Art sie wahrzunehmen. Die transc. Aesthetik ist eigentlich der Mittelpunkt der ganzen Kritik, und alles Andere nur Resultat daraus. Die transc. Logik beschäftigt sich mit dem Ursprunge, Umfange, und der objektiven Gültigkeit der Verstandeserkenntnisse, im Gegensatz der allgemeinen Logik, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt und nur die Form des Denkens überhaupt betrachtet. Die tr. Logik isolirt den Verstand, d. h. sie sondert Alles zur Sinnlichkeit Gehörige davon ab. Die Verstandeserkenntniß ist eine Erkenntniß durch Begriffe; durch diese urtheilt der Verstand. Daher untersucht Kant die logische Function des Verstandes im Urtheilen, und stellt die Urtheile auf, nach ihrer Quantität,

Qualität, Relation und Modalität. Die reinen Verstandesbegriffe sind die Kategorien, als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt. Die Kategorien sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen nur im Denken besteht, (denn für einen zugleich anschauenden Verstand, durch dessen Vorstellung die Gegenstände zugleich hervorgebracht würden, würden die Kategorien gar keine Bedeutung haben), d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannichfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit des Bewußtseyns zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den gegebenen Stoff zur Erkenntniß ordnet und verbindet. Folglich dienen auch die Kategorien nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß, oder der Erfahrung. Sie sind zwar an sich von der Einschränkung durch Raum und Zeit frei, allein diese Erweiterung hilft zu nichts, denn wir können dann, weil uns die entsprechende Anschauung mangelt, bloß angeben, wie die Anschauung des Objekts nicht sey, nicht aber, was denn nun in ihr eigentlich enthalten sey.

In der Analytik der Grundsätze ist der wichtigste Abschnitt das dritte Hauptstück, deren Resultate tief in das Ganze eingreifen. Wir nennen, sagt er, gewisse Dinge, als Objekte der sinnlichen Anschauung, Erscheinungen (Phaenomena) setzen aber diesen ihre Beschaffenheit an und für sich selbst, die wir nicht anschauen, oder auch andre mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unsrer Sinne sind, als Gegenstände blos durch den Verstand gedacht, (Noumena) gleichsam gegen über. Man unter-

scheide aber ein Noumenon im negativen Verstande, als Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung. Ein solches könnte nur durch intellectuelle Anschauung erfaßt werden; diese liegt aber schlechterdings außer unserm Erkenntnißvermögen, und obwohl den Sinnenwesen Verstandeswesen correspondiren, so reichen doch unsre Verstandesbegriffe nicht im mindesten auf diese hinaus. Der Begriff eines Noumenon, oder Dinges an sich, ist nur gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzig mögliche Art der Anschauung sey, aber am Ende ist freilich die Möglichkeit solcher Dinge an sich gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist für uns leer; der Begriff eines Dinges an sich ist daher ein bloßer Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken. Wir kennen daher die Dinge nicht an sich, sondern nur so, wie sie uns erscheinen.

Die zweite Abtheilung der transcend. Logik ist die transc. Dialektik. Die Einleitung handelt von dem transc. Scheine, und der reinen Vernunft, als dem Sitze desselben. Die Vernunft wird näher betrachtet, sowohl nach dem formalen, als realen Gebrauche. Die Vernunftbegriffe sind Ideen. Es wird die Platonische Bedeutung hervorgeholt, und Platon gelobt, daß er in der Natur überall deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen erblickte, indem Gewächse, Thiere ꝛc. zeigen, daß sie nur nach Ideen möglich seyen. Auch gesteht Kant, daß die Ausführung aller dieser Betrachtungen, die eigenthümliche Würde der Philolosophie ausmacht. Die Idee ist ein

nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein entsprechender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Sie ist transcendent, d. h. sie übersteigt alle Grenze der Erfahrung. Die reinen Vernunftbegriffe oder transcendentale Ideen dienen aber nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Prinzipien. In dem folgenden zweiten Buche, ist das zweite Hauptstück wichtig, welches die Antinomie der Vernunft darstellt, d. i. die Entgegensetzung zweier Urtheile, welche beide a priori auf Allgemeinheit Anspruch machen. Die Vernunft kommt dadurch in ein solches Gedränge von Gründen und Gegengründen, daß sie sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie über den Ursprung dieser Veruneinigung mit sich selbst nachsinnt, ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran Schuld sey.

Das dritte Hauptstück handelt vom Ideal der reinen Vernunft. Das Ideal ist die Idee in individuo, d. h. ein einzelnes durch die Idee allein bestimmtes Ding, z. B. der Weise der Stoiker. Es scheint noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als die Idee. Wenn nun der durchgängigen Bestimmung in unsrer Vernunft ein transcendentales Substrat zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffs zu allen möglichen Prädicaten der Dinge enthält, so ist dieses Substrat die Idee von einem All der Realität. Dadurch entsteht der Begriff eines Dinges an sich selbst, eines allerreellsten Wesens (entis realissimi), in dessen Bestimmung alle zum Seyn schlechthin gehörige Prädicate angetroffen werden. Dieses Wesen ist das Urwesen, das höch-

ste Wesen, ein einiges, einfaches, allgnugsames, ewiges, oder es ist der Begriff von Gott. Alles dieses aber bedeutet nur die Idee zu Begriffen, welche die Vernunft der Bestimmung der Dinge zum Grunde legt, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität auch objectiv gegeben sey und ein Ding ausmache. Dieses Letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unsrer Idee in einem Ideale, als einem besondern Wesen zusammenfassen, und realisiren; wozu wir keine Befugniß haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese anzunehmen. Das Ganze ist nur durch eine natürliche Illusion entstanden. Die Vernunft sucht gleichwohl die Wirklichkeit dieses Selbstgeschöpfs ihres Denkens zu beweisen. Alle Beweise für das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft sind aber unzureichend, und die Vernunft spannt vergeblich ihre Flügel aus, um über die Sinnenwelt durch bloße Speculation hinauszukommen.

So wie die transc. Elementarlehre das Bauzeug zum Gebäude der Wissenschaft überschlug, so gibt die transc. Methodenlehre den Plan an. Hier nimmt er in der sogenannten Disciplin der reinen Vernunft, wie er selbst sagt, gleichsam noch den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung hinweg, und sucht zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in der Philosophie nur Kartengebäude errichtet. Indem nun so der speculativen Vernunft die Gegenstände entfliehen, bleibt ihr blos der praktische Gebrauch übrig. Alles Interesse der Vernunft vereinigt sich in den drei Fragen: Was kann ich

wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist speculativ, die zweite praktisch, die dritte praktisch und theoretisch zugleich. Es fragt sich nun: Wie, wenn ich mich so verhalte, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? So sehr nun die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig ist es auch, nach der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in dem Maaße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit in der Idee der reinen Vernunft unzertrennlich verbunden sey. Dieses darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird. Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, sofern sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthiget anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. Also ist ein Gott.

Nach diesem Schattenrisse des erstaunlichen Werks will ich die Grundlinien einer Beurtheilung verzeichnen.

Sie wird sich nach den Ansprüchen der Kritik richten müssen. Diese aber sind die größten. Denn nach Kant's eigner Aeußerung, haben alle Philosophen vor ihm, unter bloßen Begriffen blind herumgetappt, er glaubt erreicht zu haben, wornach viele Jahrhunderte vergebens strebten, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftiget hat, zur völligen Befriedigung zu bringen; er hält das System für unveränderlich, und ist überzeugt, daß der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, ja er sieht sogar voraus, daß der Kritik kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, und daß sie für alle künftige Zeitalter die sichere Grundlage der Wissenschaft enthalte. Welche Anmaßung! Daß ein Philosoph im Besitz der Wahrheit und Weisheit zu seyn glaubt, ist nicht befremdlich, aber die Heroen der Wissenschaft Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, haben es sich nicht undeutlich merken lassen, daß der Geist einer Wissenschaft und die Darstellung derselben durch den Buchstaben zweierlei ist, jener das Ewige, Wesentliche, diese aber das Vergängliche, Zufällige, und insonderheit hat Platon auf eine gar anmuthige Weise es ausgesprochen, wie alle schriftliche Darstellung nichts anders seyn könne, als ein mattes Nachbild des in der Seele Grünenden und Blühenden, und wie der Buchstabe unvermögend sey, das innerste Leben unsres Geistes auszudrücken. Die Unfehlbarkeit und Untrüglichkeit des Buchstabens aber, wie Kant, hat noch kein seiner Endlichkeit sich bewußter Mensch

behauptet; nur der Statthalter Christi auf Erden und die vom heiligen Geist inspirirten Väter haben einen solchen Ton angestimmt. Hiernach möchte es wohl mit jener neuerdings wieder angestimmten Lobpreisung „des bescheidnen Meisters, der an dem Eintrommeln des tausendjährigen Reichs durch seine Schüler unschuldig gewesen *), ziemlich lustig aussehen, indem ja, wer ein tausendjähriges Reich und eine triumphirende Kirche in der Wissenschaft hätte verkündigen wollen, ungefähr so würde haben sprechen müssen. Oder gehören vielleicht jene Aussprüche „in die Zeiten der Kraftlosigkeit, wo auch er bisweilen ein Kantianer wurde?“ Ich meinerseits glaube, daß jene gerühmte Bescheidenheit sich erst gegen das Ende seines Lebens ausbildete, wo die fortgesetzte Entwickelung der Wissenschaft ihn immer mehr zu dem Gedanken hindrängen mußte, daß das tausendjährige Reich und die daran geknüpfte Vollendung noch im weiten Felde stünde.

Schon das oben gesagte dürfte wohl hinreichend seyn, jene sich brüstende Unfehlbarkeit des Buchstabens zu Schanden zu machen, und auch dem Folgenden traue ich die Kraft zu, den Glauben an die Unverbesserlichkeit des Systems einigermaßen zu erschüttern.

Gleich anfangs scheint empörend die Behauptung Kant's, daß alle Philosophen vor ihm, also ein Platon,

*) Vorlesung bei Kant's Geburtsfeier von Pörschke, (Königsb. Archiv für Philosophie ꝛc. | 1812. 4tes Stück).

Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, unter bloßen Begriffen sollen herumgetappt haben, eine Behauptung, welche fast unverschämt zu nennen, besonders wenn man erwägt, wie Kant selbst in der Geschichte der Philosophie überall blind herumtappte, und eine oberflächliche Kenntniß derselben besessen, so daß er schon die Leibnitzische Philosophie nur durch die trübe Darstellung der Wolfianer auffaßte, den Spinoza nicht gehörig verstand, und die Alten ihm ein größtentheils verschloßnes Buch waren. Denn wie hätte er sonst, um nur Ein schlagendes Beispiel anzuführen, fast gar keine Ahndung von der Dialektik der Alten zeigen können? Ja seine gleich vorn herein keck hingestellte Behauptung von der Vollendung der Aristotelischen Logik, beurkundet seine eigne Unbekanntschaft mit den Werken des Stagiriten leider nur allzusehr. Auch stimmt damit sein eignes Verfahren nicht zum besten zusammen. Er hält die Logik für eine durch Aristoteles vollendete und abgeschloßne Wissenschaft, die Metaphysik dagegen für eine durchaus schwankende, blind herumtappende. Es ist aber nicht wohl begreiflich, wie die Logik vollendet seyn könne bei durchaus schwankender Metaphysik, da die Untersuchungen dieser, insofern sie sich auf das Erkenntnißvermögen und die Natur des menschlichen Geistes erstrecken, von selbst in das Gebiet der Logik ausschlagen. Und hier stößt man auf eine der seichten Behauptungen, welche die Logik um allen Credit gebracht haben, daß man die Natur der menschlichen Begriffe gründlich erkennen könne, ohne auf ihren Ursprung im Denken zurückzugehen, und eben so von dem Denken etwas Gnügendes ausgesagt werden könne, wenn man es von dem Empfinden, Anschauen, Vorstellen und

Einbilden herausschneidet. Daher hat auch Kant selbst in seiner Kritik keinen Schritt thun können, ohne nicht das Gebiet der Logik zu berühren, und die transcendentale Logik (also doch Logik) macht den größten Theil der Kritik aus. Er spricht von empirischer und reiner Erkenntniß, von analytischen und synthetischen Urtheilen, vom logischen Verstandesgebrauche, von der logischen Function des Verstandes im Urtheilen, von Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, von Reflexionsbegriffen und deren Amphibolie, kurz von lauter logischen Objekten. Nach Kant ist Logik überhaupt Wissenschaft der Verstandesregeln, oder der Gesetze des Denkens. Um aber diese zu erkennen, muß man die ursprüngliche Verknüpfung im Bewußtseyn, das Erkennen, Vorstellen, kurz Alles das untersuchen, was Kant in seiner Kritik auch untersucht hat. Seine Kritik hält er aber selbst für Metaphysik. Es möchte daher wohl auch schlimm stehen um die Sache der Kantianer, welche die Logik und Metaphysik ganz absondern, und das Logische für ein Gefäß halten, in welches die Metaphysik etwas Wirkliches hineinlegt.

Wie von den Philosophen vor Kant, eben so wenig will von denjenigen, welche nach ihm aufgetreten sind, einleuchten, daß sie blind in bloßen Begriffen sollen herumgetappt haben. Ja die Bestrebungen dieser Männer sind es eigentlich vorzüglich, welche den Glauben an die Unfehlbarkeit der Kritik mächtig erschüttern. Von den frühern hätte man allenfalls behaupten können, daß, falls sie nur so glücklich gewesen, die Erscheinung der Kritik zu erleben, sie gewiß von ihrem Irrthum geheilt worden wären; sehr

befremdend dagegen mußte es seyn, daß Männer wie Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, die Kritik entweder bald verließen, oder etwas andres hineinlegten, oder gar nicht anerkannten, ja hartnäckig bekämpften und verächtlich behandelten, und selbst so große Verehrer Kants, wie Krug und Fries, veränderten, versetzten, modifizirten, im Einzelnen gar Vieles, was um so auffallender ist, da Kant selbst behauptete, sich überall so bestimmt ausgedrückt, und Alles so lange durchdacht zu haben, daß auch die kleinste Verbesserung Widersprüche in der Menschenvernunft erzeuge. Daß Sceptiker, wie Bouterweck und Schulze ihn bestritten, versteht sich von selbst. Kurz kein Selbstdenker wurde eigentlich Kantianer, und von der Unverbesserlichkeit der Kritik überzeugten sich nur die Nachbeter, welche diese Gelegenheit benutzten, um des weitern Nachdenkens auf eine gute Manier überhoben zu seyn. Es scheint nach allem diesen, als wenn auch Kant im Ganzen das Ziel verfehlt hätte, und die Metaphysik abermals nicht in den sichern Gang einer Wissenschaft gebracht worden wäre.

Das Unglück der meisten Philosophen ist, daß sie in einem hohen Grade unreligiös und unkünstlerisch sind. Nur der kindlich-religiöse Mensch erblickt in der Natur überall Wunder, Spuren, Offenbarungen, Werke Gottes, nur der künstlerische ist erfüllt von der unendlichen Lebendigkeit der Natur, sein Blick in sie ist der Blick des Liebenden ins Auge der Geliebten, er durchfühlt, durchbildet, durchdenkt sie, und gibt sie verklärt wieder. Die bloßen Verstandesmenschen dagegen, und dies sind fast alle Philosophen, entfernen

fernen sich, je mehr sie sich in die Abstraktion vertiefen, um so mehr von der Anschaulichkeit der Natur, sie ertödten dieselbe, um sie aus bloßen Begriffen zu construiren, und machen eine ungeheure Kluft, welche ihr Denken von dem Seyn scheidet. Kant, ein Verstandesmensch, zeigte in der Kritik die ganze Härte desselben. Eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens hätte viel einfacher, natürlicher und doch befriedigender seyn können. Er hätte ausgehen müssen von der einfachsten Thatsache des Bewußtseyns, und der daran geknüpften Ueberzeugung von dem Daseyn unsres Leibes und der Körperwelt außer uns. Dadurch würde er mitten in die Sinnlichkeit gekommen seyn, aber eine kluge Umsicht würde ihm gar bald gezeigt haben, daß die Sinnlichkeit zwar der Boden ist, auf welchem Alles grünt und blüht in den bunteſten Farben und Formen, auf welchen auch unser ganzes Wirken und Wissen fußt, daß aber unsre Wissenschaft, wenn sie Umfang und Würde gewinnen soll, nicht dabei stehen bleiben, sondern einem Andern nachspüren muß, welches aber aufzusuchen die Sinnlichkeit selbst angetrieben wird. Hiermit würde sich ihm das Reich der Abstraktionen geöffnet, und er die hochliegenden, aber erstorbenen Gefilde des Verstandes betreten haben. Auch hier mit bewaffnetem Auge sorgfältig umherspähend, und das sich Darbietende ergreifend und zergliedernd, würde es ihm nicht haben entgehen können, wie wüst, und abschreckend hier alles ist unter dem eisernen Scepter der Begriffe, und wenn ihm denn nun in die Länge hier nicht wohl geworden, und er hoffend und sehnend und durch ein unabweisbares Gefühl fortgetrieben, immer weiter gedrungen wäre, so würde sich ihm plötzlich ein paradiesisches Thal

geöffnet haben, voll von klaren, lieblichen Strömen, entzückenden Gerüchen und Farben, nie vernommenen Tönen, und an der unvergleichlichen Fruchtbarkeit, der erquickenden Luft, der himmlischen Aussicht würde er gefühlt haben, daß hier die Vernunft und die Ideen herrschen. Hätte er diesen Weg eingeschlagen, und sich nicht vor der Beendigung durch den Verstand blenden lassen, so würde sein Werk ein organisches geworden seyn, von dem besten Gliederbau und Umtrieb der Säfte, ein Gewächs von den allerschmackhaftesten Früchten.

Statt dessen fing er mit einer Spaltung an, der reinen und empirischen Erkenntniß, und suchte die Möglichkeit der Erfahrung, den Umfang und die Prinzipien aller Erkenntnisse a priori zu bestimmen. Dadurch verschob er sogleich den richtigen Gesichtspunkt, und anstatt, unbekümmert um das Resultat, ruhig fortzuforschen, nahm er dasselbe schon voraus weg, und legte den Grund zu jener unglücklichen Spaltung, welche die Kritik mit sich selbst entzweyte. Und so war es denn blos seine Schuld, wenn die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception des Selbstbewußtseyns nicht das werden konnte, wozu in ihr der Keim lag. So wie das ursprüngliche Gefühl des Menschen der Punkt ist, wodurch alle Geistesentwickelung möglich gemacht wird, so ist das ursprüngliche Selbstbewußtseyn der Punkt, worin der Geist als Denkendes sich zuerst auf eine einfache Weise selbst erfaßt; er erfaßt sich aber nicht blos als Denkendes, sondern zugleich als ein im Denken Seyendes; daher ist hiermit die einfache Einheit des Denkens und Seyns gegeben, als ein Saamenkorn, wo-

rin Denken und Seyn noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle verborgen liegen. Es ist unvermeidlich, daß bei der Entwickelung dieses Keims die Welt des Denkens und Seyns, oder innere uud äußere Natur auseinander treten, aber es hindert nichts, die Speculation bis zu der höheren Einheit fortzuführen, worin das Entzweyte sich begegnet, so daß der Fortgang der Speculation eine Rückkehr wird zur Einheit, und der menschliche Geist zum klaren Bewußtseyn gelangt einer durchgreifenden Harmonie seines Wesens mit dem Wesen der ganzen Welt.

Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist in der Frage enthalten: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Kant erklärt Erkenntnisse a priori durch solche, welche nicht von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig statt finden, Erkenntnisse a posteriori hingegen als solche, welche nur durch Erfahrung möglich sind; oder Erkenntnisse a posteriori sind ihm solche, welche ihre Quelle in der Erfahrung haben, Erkenntnisse a priori hingegen solche, welche schlechterdings aus keiner Erfahruug geschöpft sind. Diese Erklärung ist unbefriedigend; denn erstens erklärt Kant z. B. den Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, ausdrücklich für eine Erkenntniß a priori, und doch sagt er selbst, daß Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen ist. Zweytens kann man nicht sagen, daß die Erkenntniß a priori schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ist, und ihr vorausgeht, denn sonst müßte es eine angeborne Erkenntniß geben, allein vor aller Erfahrung oder ganz unabhängig von ihr, ist

auch das Innere noch leer, und Alles in Dunkelheit gehüllt, es bleibt nichts als die Selbstthätigkeit des Geistes. Auch sagt Kant selbst im Eingange der Kritik, „es sey kein Zweifel, daß alle unsre Erkenntniß mit Erfahrung anfange;" aber dann kann man doch nicht sagen, daß es eine Erkenntniß giebt, welche schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ist. Allein eben so wenig kann man sagen, daß es gar keine a priorische Erkenntniß gebe, und die Erfahrung die alleinige Quelle aller Erkenntniß sey, denn die Erfahrung kann nichts anderes geben als was in ihr liegt; in der Sinnlichkeit gibt es aber nur Einzelnes, Schwankendes, Vorübergehendes, das Allgemeine, Nothwendige, die Erfahrung erst Bedingende in unsrer Erkenntniß liegt also nicht in der Erfahrung, und entspringt in dem menschlichen Geiste durch die eigne Selbstthätigkeit desselben. Er hat folglich das Vermögen, durch Anregung von Seiten der Erfahrung über sie selbst hinauszugehen, und das Allgemeine, Nothwendige und Ewige festzuhalten. Es ist nur die Kantische Erklärung schwankend, und man muß sagen: Erkenntnisse a priori sind solche, welche der menschliche Geist nach Anleitung der Erfahrung durch eigne Selbstthätigkeit aus sich entwickelt, und die solche Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Strenge bei sich führen, daß sie von der Erfahrung unabhängig werden.

Die transcendentale Aesthetik ist ein vortreffliches, inhaltschweres Capitel; leider findet man auch hier viel Schwankendes, wenn man sich auf den bloßen Buchstaben stützen will. Raum und Zeit werden bloße reine Formen der sinnlichen Anschauung und Bedingungen der

Sinnlichkeit, dann wieder blos eingebildete Dinge (entia imaginaria), dann nothwendige Vorstellungen a priori, und unendlich gegebne Größen, dann wieder (S. 136) Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen, genennt und endlich wird gar gesagt (S. 160), der Raum werde als Gegenstand vorgestellt. Hier ist zuvörderst zu rügen das Schwankende im Begriffe des a priorischen. Es fragt sich, ist eine Vorstellung a priori eine solche, welche vor aller Erfahrung in uns ist als eine dunkle oder als eine klare, oder ist das, was aller Erfahrung vorhergehen soll, auch in uns vor aller Erfahrung? Dieß ist aber der Hauptpunkt; denn bezieht sich das a priorische auch auf dunkle Vorstellungen, so kann man die Vorstellung des Raums allerdings a priorisch nennen, denn sie ist ein nothwendiges Moment in unsrer ganzen Vorstellungsweise, eine Bedingung der Vorstellung der im Raume befindlichen Dinge; allein die Vorstellung des Raums selbst, als Produkt unsres Vorstellungsvermögens, ist offenbar a posteriorisch, d. h. sie entwickelt sich in uns erst durch und in und mit der Anschauung der einzelnen Dinge, so daß, wer nie im Raume befindliche Dinge angeschaut hätte, auch keine Vorstellung vom Raume haben würde. Es ist hier derselbe unvermeidliche Cirkel, der sich in der ganzen Philosophie zeigt. Hier widerspricht sich auch Krug *). Er sagt: „Die Vorstellung vom Raume sey als Vorstellung nicht angeboren, sondern Produkt des Gemüths, aber sie kann nicht empirisch seyn, denn empirische

*) Metaphysik Königsberg 1808. S. 57.

Vorstellungen beziehen sich auf Dinge in Raum und Zeit, setzen folglich Raum und Zeit schon voraus." Denn empirische Vorstellungen beziehen sich auf Dinge in Raum und Zeit, also auf Aeußeres und Inneres, und was sich in unserm Geiste in einer bestimmten Zeit entwickelt, ist ja eben empirisch, Produkt einer innern Erfahrung. Die Sache verhält sich so: „Der Raum ist Bedingung aller Anschauung, d. h. ich kann nichts äußerlich anschauen, anders als im Raume, und jedes Ding setzt den Raum voraus, aber dieser Raum ist, da es keinen leeren Raum gibt, und der Raum blos die ideale Grenze der Körper ist, das Ding selbst, daher wird er angeschaut, denn Einzelnes anschauen, heißt einen bestimmten Raum anschauen; aber dieser so angeschaute Raum ist keine Vorstellung, Vorstellung ist Produkt des vorstellenden Subjects, die Vorstellung des Raums ist also auf zwiefache Weise empirisch, einmal, als Produkt unsres Vorstellungsvermögens, und zweitens weil die Vorstellung des Raums in uns erst zur Klarheit gelangt durch Anschauung des im Raume Befindlichen.

Nach diesen Lehren ist die wichtigste die von den Phänomenen und Noumenen, oder den Erscheinungen und Dingen an sich. Diese Untersuchung trifft die Seele der Kritik, denn das Ding aller Dinge, oder das wahre Ding an sich, ist das transcendentale Ideal, und die Frage nach der Erkenntniß desselben hängt ab von der Beantwortung der Frage, ob überhaupt von Dingen an sich etwas gewußt werden könne. Die Eintheilung der Dinge an sich und Erscheinungen ist nun nicht so zu verste-

hen, als gebe es zweierlei Dinge, erscheinende Dinge und Dinge an sich und die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, der Welt in eine Sinnes- und Verstandeswelt, kann in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, der Begriff eines Noumenon in positiver Bedeutung, als Gegenstand einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung ist blos problematisch, und ein als eine Begrenzung gegebner Begriff, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, aber die Möglichkeit solcher Noumenen ist gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist für uns ganz leer. Wir können von einem solchen Noumen weder sagen, daß es möglich, noch daß es unmöglich ist, indem es bloß dazu dient, die Grenze unsrer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen.

Auch hier kann man nicht ohne Vergnügen bemerken, wie Kant überall an das Richtige hinstreifte und von demselben nur wie durch einen zarten Vorhang geschieden war. Die Eintheilung der Dinge in Dinge, welche erscheinen und Dinge an sich, von denen wir aber durchaus nichts wissen, ja deren Möglichkeit nicht einmal einzusehen ist, erscheint auf den ersten Blick fast lächerlich, so als wenn jemand die Menschen eintheilen wollte in wirkliche Menschen, und in Menschen, welche gar nicht wie Menschen aussehen. Dieses Paradoxon verschwindet, wenn man alle hierher gehörigen Stellen der Kritik mit einander vergleicht, uad hier eben so, wie bisher, Kanten aus seinem Geiste erklärt. Kant wollte wohl dieß sagen, und es sind sogar zum Theil seine eignen Worte: Die äußere Natur ist ein Ganzes von

Erscheinungen, diese aber sind ein stets Wechselndes, der Zerstöhrung Unterworfenes, durchaus Bedingtes. Dieses durchaus bedingte Daseyn der Erscheinungen muß also den Grund seines Bestehens außer sich haben. Diese absolute innere Ursache der Dinge kann aber nicht selbst sinnlich seyn, denn sonst würde sie auch nur eine Erscheinung seyn, und alle Bestimmungen einer solchen an sich tragen, sondern sie muß unsinnlich seyn, nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, aber eben deßhalb kann sie auch nicht angeschaut werden, sie ist ein transcendentales Substrat, ein blos dem reinen Verstande denkbarer Grund. Erscheinung ist nicht denkbar ohne etwas, das erscheint, das aber, was hinter der Erscheinung im Grunde ruht, ist uns eben deßhalb völlig unbekannt, wir können bloß sagen, was es nicht ist, keine Erscheinung, nicht aber, was es an sich ist. Gleichwohl sieht sich die Vernunft genöthiget, diesen Begriff anzunehmen, wenn nicht das ganze Weltall schwanken und Alles Lug und Trug seyn soll, zumal wir ja nicht behaupten können, daß die Erfahrung die einzig mögliche Art der Erkenntniß für alle Wesen sey. Klingt dies nicht eben so, als wenn ich sagte: „Gott, als die absolute Ursache alles Daseyenden, hat sich zwar in der Natur überall offenbart, da aber das Einzelne in ihr nur Erscheinung, also etwas Ausgedehntes, Materielles, Vergängliches, und als solches dem Begriffe Gottes Widersprechendes ist, so weiß ich freilich nicht, wie sich Gott zu diesen Erscheinungen verhält, und was denn nun in der Natur göttlich sey. Nach diesem hätte Kant freilich nur von dem Dinge an sich, d. h. der absoluten Ursache aller Erscheinungen reden müssen, nicht aber von vielen

Dingen an sich. Denn es ist nicht abzusehen, was an den Dingen, außer den sinnlichen Bestimmungen noch verborgen seyn sollte, und wenn ich bei einer Pflanze von der Farbe, Bildung der Blätter, Blüthen ꝛc. von der Beschaffenheit der Oberfläche, den Gerüchen, und chemischen Bestandtheilen abstrahire, so ist daran in Ewigkeit nichts weiter zu sehen und zu meinen, und steckt nichts weiter dahinter. Das dahinter Verborgne tritt ja eben durch die Erscheinung hervor, und macht sich dadurch offenbar, die Erscheinung ist ja folglich das Wesen selbst, aber nur insofern als es erscheint, oder sich offenbar gemacht hat. Fasset man demnach die Erscheinungen recht ins Auge, blickt man ihnen ins Herz, so muß man darin das Wesen erkennen, welches sich ja unstreitig in ihnen und durch sie offenbart hat, damit man es erkenne.

Kant war hier ganz auf dem rechten Wege. Er verließ ihn wieder. Denn erstens findet er es ungereimt, von Erscheinungen zu reden, ohne anzunehmen, es sey etwas, das erscheine. Gleichwohl müsse man annehmen, man erkenne durchaus nichts von dem, was hinter den Erscheinungen verborgen sey. Ich halte das für eben so ungereimt. Zweitens hebt er die ganze Welt der Erscheinungen wieder auf durch die Behauptung der absoluten Idealität des Raums und der Zeit, folglich auch des in ihnen Begriffenen. Allein diese Lehre hebt er eigentlich wieder selbst auf, denn er sagt, der Begriff der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich ist ein bloßer Grenzbegriff und die Möglichkeit solcher Dinge an sich ist nicht einzusehen. O die großen Philosophen,

welche mit sehenden Augen blind sind! Ist es denn demnach nicht weit vernünftiger, anzunehmen, daß diese Dinge an sich Gespenster sind oder Einbildungen, und das, was wir mit unsern leiblichen Augen sehen, mit Ohren hören, wirkliche Dinge, und nicht blos Vorstellungen, also die Sache selbst. Ferner ist der einzelne Mensch, welcher Vorstellungen von Raum und Zeit hat, und Erscheinungen wahrnimmt, doch wohl nicht auch ein Gespenst, d. i. eine bloße Vorstellung oder eine Erscheinung, hinter welcher Gott weiß was steckt, sondern etwas Wirkliches; ist aber dies, so sehe ich nicht ein, warum es die andern nicht auch sind, und warum das, was überhaupt körperlich ist, nicht auch. O die großen Philosophen, welche mit sehenden Augen blind sind! Kant und alle Idealisten, (denn daß er den Idealism widerlegt und nicht selbst Idealist sey, mache er andern weiß,) kommen mir vor wie die Englischen und Französischen Großen; es ist bei ihnen noch stockfinster, wenn bei ehrlichen Bürgersleuten, d. i. Menschen mit gesunden Augen und Ohren, schon voller Tag ist, und es ist bei ihnen noch heller lichter Tag, wenn es bei diesen Nacht ist, d. ist, sie machen das dunkel, was andern klar ist, und glauben hell zu sehen, wo die andern nichts sehen.

Man kann das Wesen eines Dinges auch die Idee nennen oder den lebendigen Begriff, den jedes Ding, so viel es die Beschränktheit seiner Natur erlaubt, darzustellen sucht. Diese Ideen sind die wahren Dinge an sich und die Erscheinungen die Dinge an sich selbst, aber sinn-

lich angeschaut *). Die Ideen sind die göttlichen Gedanken, und dadurch ist die ganze Welt eine Entschleierung des göttlichen Geistes, eine Sammlung der höchsten Begriffe, ein Codex heiliger Gesetze und Verordnungen. Die Ideen sind aber für Kanten im Speculativen von gar keiner Bedeutung, er verbannt sie aus dem theoretischen Theile der Philosophie, als Hirngespinnste, und führt statt ihrer die chimärischen Dinge an sich ein. Es ist unglaublich, wie sehr auch hier Kant dem Wahren auf der Spur war, wie er fast an dasselbe anstieß, ohne es dennoch zu erblicken. Kant bemühte sich den Platonischen Begriff der Idee wieder aufzunehmen, damit er nicht unter die übrigen Ausdrücke gerathe, und die Wissenschaft dabei einbüße; er sagt, die Ausführung der hierher gehörigen Betrachtungen mache in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie aus, er vertheidiget die Platonische Republik, als eine erhabne Idee, er rechnet es dem Platon nicht blos als ein großes Verdienst an, daß er die Ideen im Sittlichen eingeführt, sondern setzt sogar hinzu, er habe auch in der Natur mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen gesehen, ein Gewächs, Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues, zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seyen, daß die Ideen die ursprünglichen Ursachen der Dinge seyen, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall jener Idee völlig adäquat sey, und anderswo (S. 844) sagt er: „die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demje-

*) Kant sagt selbst, Kritik S. 308, den Sinneswesen correspondiren freilich Verstandeswesen (Vernunftwesen).

nigen Vernunftgebrauche, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, dem Moralischen, zusammenstimmen soll. Und nach allem diesem kann er gleichwohl sagen, er könne dem Platon in seinen Uebertreibungen und der mystischen Deduktion der Ideen nicht folgen, ja die Ideen seyen überhaupt für das Speculative von gar keiner Bedeutung *). Auch hat Kant in der Behauptung, die Idee sey ein Vernunftbegriff aus Notionen, d. i. reinen Verstandesbegriffen, und das Ideal sey eine Idee in individuo, oder ein einzelner der Idee entsprechender Gegenstand, und das, was er Ideal nenne, sey dem Platon eine Idee gewesen, d. h. ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung des göttlichen Verstandes, Platons wahre Meinung nicht getroffen, und nur eine ziemliche Unbekanntschaft in der Platonischen Welt konnte ihn auf diesen Gedanken führen.

Und hiermit berühre ich die härteste Seite der Kritik, den schneidenden Widerstreit, welcher ihr Inneres in zwei unglückliche Hälften aus einander gerissen, und wie ein giftiger Wurm ihre schmackhaftesten Früchte angefressen hat. Diese Hälften, welche sich wie feindliche Schwestern fliehen, und sich dennoch im Fliehen sehnsüchtige Blicke zuzuwerfen scheinen, sind die theoretische und praktische Vernunft.

*) Wie auch hier seine bessere Natur kämpfte, und er immerfort zwischen dem Höheren und Niederen schwankte, zeigen die Worte, welche er seinem harten Urtheile beifügte „wiewohl die hohe Sprache, deren Platon sich in diesem Felde bediente, einer mildern, der Natur der Dinge angemeßnen Auslegung ganz wohl fähig ist."

Dieselben Ideen, welche im Theoretischen bedeutungslos und chimärisch sind, sollen im Praktischen plötzlich eine unwiderstehliche Gewalt erhalten. Hier drängt sich unwillkührlich die Frage auf, auf welchem unglücklichen Boden man sich denn eigentlich befindet? Wie? ist denn der menschliche Geist, ein buntes, wunderliches Gemisch der verschiedenartigsten Bestandtheile, ein in sich durchaus Zerrißnes? Derselbe Geist, welcher im Handeln sich so mächtig ausbreitet, ein schönes, sittliches Leben zu führen, sich durch Großthaten zu verherrlichen, bewundernswürdige Kunstwerke hervorzuzaubern vermag, derselbe ist im Wissen ganz ohnmächtig, ohne Haltung und Stützpunkt? Derselbe Geist, welcher im Handeln eine Verwandtschaft mit Gott beurkunden kann, vermag über das Göttliche gar nicht zu denken, ohne sich nicht in Widersprüche zu verwickeln? Die Idee des Göttlichen ist selbst nur durch einen Fehler in sein Denken gekommen? Nimmermehr. Es gibt eine Stimme in uns, welche mit Allgewalt verneinend, sich diesem frevelhaften Beginnen entgegenstemmt. Kant selbst sagt sehr gut *): „Wenn die Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweißt sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit es zu seyn, ist vergeblich." Klingt das nicht so, als ob Kant den theoretischen Theil der Kritik, welcher die Vernunftbegriffe, als bloße Erdichtungen aus der speculativen Welt verbannt, für ein bloßes Vernünfteln gehalten?

Die größte Schuld dieser Zerrissenheit liegt theils in

*) Vorrede der Kritik zur praktischen Vernunft.

der fehlerhaften und gemeinen Bestimmung des Begriffs Realität, indem Kant keine andere Realität als die sinnliche kennt, und das wahre Seyn, wie es sich der Vernunft enthüllt, für ihn ein blos chimärisches ist, theils in dem gänzlichen Verkennen der Vernunft. Höchst merkwürdig sind die Worte Kants: „er befinde sich, da er von der Vernunft, diesem höchsten Erkenntnißvermögen, eine Erklärung geben solle, in großer Verlegenheit.“ Diese Verlegenheit zeigt sich im ganzen Werke. Ich habe schon anderswo *) gezeigt, wie schwankend und unzusammenhängend Kant's Bestimmungen in Ansehung dieses Vermögens sind. Die Vernunft kann sich wohl verstehen, im eignen Leben und Wirken erfassen, sie kann sich aber selbst nicht eigentlich kritisiren, wenn nicht etwa ein Andres an ihre Stelle tritt. So bei Kant. Was hier kritisirt ist der Verstand, ein in der Vernunft selbst begriffenes Vermögen. Der Verstand ist, wenn er herrscht, ein unglückliches Prinzip, man könnte fast sagen der Satan, welcher den Menschen um das Paradies der Unschuld bringt, ihn mit der Natur und in sich selbst entzweit, von dem fröhlichen Daseyn und den freundlichen Gewohnheiten des Lebens in die Wüstenei der bloßen Begriffe und ein Labyrinth von Gegensätzen und Widersprüchen verwickelt, ohne ihm den goldnen Faden des Eros zu zeigen, der ihn in die freundliche Welt der Erscheinungen zurückzuleiten vermöchte. Dieser Verstand, der grau-

*) Ueber Sprach- und Begriffsverwirrung Deutscher Philosophen in Verstand und Vernunft, ein Programm, Jena 1814.

sanfte Gewalthaber, hat in der Kritik seinen Thron aufgeschlagen, in seinem öden Reiche verhallt die Stimme der Vernunft ungehört, sie wird des Throns entsetzt, ausgestoßen, zertreten, und ihre heiligsten Güter als Ausgeburten des Wahns bezeichnet. Die Kritik ist zugleich ihrem speculativem Theile nach entschiedner Atheismus. Das Resultat ist: Gott, als das transcendentale Ideal der Vernunft, ist eine bloße Erdichtung, zu deren Realisation wir gar keine Befugniß haben, und es ist eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfnen Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. Eine solche Idee ist ein bloßer focus imaginarius, eine hevristische Fiction, und da der Einbildungskraft, wenn sie nicht schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, wenigstens etwas völlig gewiß seyn muß, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, über die Möglichkeit der Gottheit aber, als dieses Ideals, von der Vernunft selbst nichts bestimmt werden kann, so ist sie ein bloßes Hirngespinst statt einer wirklichen Sache *). Und endlich noch (S. 826, 827) die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft hinausläuft, betrifft drei Gegenstände, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und des Daseyns Gottes. In Ansehung aller drei ist das blos speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und diese drei Cardinalsätze sind zum Wissen gar nicht nöthig, man kann von ihnen keinen Gebrauch machen, der in concreto seinen Nutzen bewiese.

*) Kritik S. 608, 610, 631, 672, 798.

Nach dieser Zertretung der Vernunft, und dem Jubel des Verstandes erscheint plötzlich, wie aus den Wolken, eine freundliche Göttinn, praktische Vernunft genannt, um den harten Zwiespalt aufzuheben, und der tragischen Verschlingung des ganzen Werks einen fröhlichen Ausgang zu geben, die Fehler der theoretischen Vernunft wieder gut zu machen, und durch Zauberformeln die Hirngespinnste derselben in wirkliche Dinge zu verwandeln. Die praktische Vernunft lehrt nun, daß der Mensch an die Existenz einer Gottheit, also einer bloßen Erdichtung der Vernunft, wozu sie gar keine Befugniß hat, deren Möglichkeit auch gar nicht einzusehen ist, dennoch glauben müsse, und zwar — nicht aus Vernunftgründen, denn diese sind ja vorher abgewiesen worden, — sondern, damit der Mensch glücklich und in einer andern Welt der Zwiespalt zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, welcher sich hier findet, ausgeglichen werde. Die Gottheit also, deren Idee für die Speculation ohne alle Bedeutung ist, und aus bloßer Illusion und Schulwitz entstanden, muß angenommen werden, als Ausspenderinn der empirischen Glückseligkeit, die ganze Wissenschaft mag immerhin ohne Gott haltungslos zusammenstürzen, wenn nur der Mensch glücklich wird. Die Unzulänglichkeit dieses praktischen Beweises und der daraus entspringende Zwiespalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist so augenfällig, daß er selbst sehr kurzsichtigen nicht entgangen, und zum Vorwurf mancher Verhandlungen gemacht worden ist. Denn entweder ist der theoretische Theil, als der zerstörende, ungnügend, folglich die Gottheit keine bloße Erdichtung, dann wird der Mensch lieber auf jenem

Pfade,

Pfade, dem Wissen zu Gott gelangen wollen, als blos durch den Glauben und das praktische Interesse, oder der theoretische Theil ist völlig befriedigend, dann wird aber das Praktische unter der Last jener Gegengründe erliegen, und sich umsonst bemühen, die gebeugte Menschenvernunft zur Anschauung Gottes wieder aufzurichten. Wie kann wohl der Mensch recht von Herzen an eine Gottheit glauben, volles Vertrauen zu ihr haben, wenn die Idee derselben in sein ganzes Denken und Wissen nur durch eine Illusion verflochten worden? Wird nicht, so oft er sich der Gottheit vertrauend hingeben will, jenes Gespenst ihn verfolgen, und eine innere Stimme ihm zurufen: es ist doch nur ein seelenloser Schatten, eine Ausgeburt deiner Phantasie, der du dich vertrauen willst. Wird nicht dadurch die Quelle alles Großen und Guten unvermeidlich verstopft werden? Und welcher böße Schatten fällt nicht auch auf die ganze Sittlichkeit? Ich fürchte, daß eine Tugend, welche nur durch die Aussicht in ein künftiges Leben und eine Vergeltung darin aufrecht erhalten werden kann, überhaupt so schwächlicher Constitution ist, daß sie sich mit dem Laster gar nicht in die Schranken wagen darf. Der rein sittliche Mensch handelt aus einem unwiderstehlichen Andrange seiner Natur, folgend einer innern Stimme, welche mit Allgewalt bejaht und verneint, und dieses Bewußtseyn erfrischt und stärkt die Seele, der Erfolg sey, welcher er wolle. Von einer solchen Tugend ist im Kantischen System nirgends die Rede, und auch die Glückseligkeit ist ihm nicht die höhere, die Zwillingsschwester der Tugend, sondern stets eine äußere, empirisch gegebne, die Summe alles dessen, wovon schon die Stoiker erkannten, daß es, als un-

wesentlich für das wahre Glück, unter die gleichgültigen Dinge zu rechnen sey. Und diese empirische Glückseligkeit und ihr Unzusammenklang mit der Sittlichkeit ist eine so schlechte Leiter, um zur Gottheit aufzusteigen, daß sie vielmehr von ihr entfernt. Denn wenn aus der Ordnung, Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Welt nicht auf das Daseyn der Gottheit mit Consequenz soll gefolgert werden können, wie kann man denn aus der Unordnung und dem Streite des Lebens auf Gott schließen? Wahrlich leichter auf das Daseyn des Teufels. Der behutsame Kant mag seine guten Ursachen gehabt haben, dem empörenden Resultate des speculativen Theils, diesen Deckmantel umzuhängen, allein dieser Mantel ist so dünn gewebt, daß der Atheism fast zwischen je zwei Fäden hindurch blickt. Was die Speculation entrissen hat, kann kein praktisches Bedürfniß herbeirufen, und nicht allein die Wunde des Telephus konnte, wie Euripides sagt, nur durch die Späne des verwundenden Spießes geheilt werden, sondern auch die Wunden, welche die Philosophie in den Gemüthern schlägt, können nur durch diese selbst geheilt werden. Nur die von der Oberfläche geschöpfte Philosophie führt, wie Baco schön bemerkt, von Gott ab, aber tiefer ergriffen, unfehlbar zu ihm zurück. Daher ists denn auch mit der ganzen Kritik nicht sogar böse gemeint, und Kant kommt mir vor wie der bourru bienfaisant in der Französischen Comödie, oder der gutherzige Poltrer des Goldoni, der Alles um sich her zu zertrümmern und in Furcht und Schrecken zu setzen sucht, aber am Ende sich als den gutmüthigsten Menschen von der Welt zeigt. Auch ist nicht unwahrscheinlich, daß er selbst den Beweisgründen der Ver-

nunft größerer Kraft zutraute, als er eben in der Kritik bestimmt aussprach. Zwar spricht er schon hier von dem physicotheologischen Beweise mit großer Achtung, er sagt, es würde trostlos seyn, auch umsonst, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen, die Vernunft könne durch keine Zweifel subtiler Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur, und die Majestät des Weltbaus wirft, gerissen werden sollte, um sich vom Bedingten zur Bedingung und zum unbedingten Urheber zu erheben, (S. 652). Noch bestimmter sagt er hierüber später: „Die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen, und in ihrer Majestät im Großen hat eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in Anbetung zu versetzen, sondern es ist auch in Rücksicht auf seine eigne moralische Bestimmung darin eine so seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David wären, wie leerer Schall verschwinden müßten, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung unaussprechlich ist.“

So glich denn dieser kritische Held einem Seefahrer, der nicht darum in See sticht, um seine Begleiter auf dem kürzesten Wege nach dem sichern Hafen überzusetzen, sondern blos, um sie mit den mancherlei Gefahren der Schifffahrt, mit den Klippen, Sandbänken, Strudeln bekannt zu machen, und zu warnen, sich nicht weit von der Küste zu entfernen. Allerdings ein großes Verdienst, und vortrefflich für alle diejenigen, welchen es gnügt, an dem

wirthbaren Gestade des wissenschaftlichen Weltmeers einige Muscheln und Fischchen zum Spielen und für den häuslichen Gebrauch aufzufangen, allein damit werden weder die köstlichen Perlen aus dem dunklen Grunde geholt, noch eine neue Welt entdeckt. Wer dagegen als ein zweiter Colon eine solche entdecken, und dadurch den Horizont der Wissenschaft ins Unabsehbare ausbreiten will, der muß glühend von Begeisterung mit vollen Segeln in die hohe See der Speculation steuern, und mitten im Sturm, umgeben von Untiefen und Klippen männlich das Steuer halten, und gefaßt seyn, daß die Wellen ihn verschlingen, oder die neue Welt nicht nach ihm, sondern nach einem seiner Nachfahren benannt wird. Und wenn auch auf diese Weise von hundert kühnen Seefahrern nur Einer zum Ziele gelangt, und erfreuliche Kunde zurückbringt, so ist der Preis nicht zu theuer.

Die Kritik der praktischen Vernunft ist ganz in dem Geiste der Kritik der reinen abgefaßt. Auch hier bewährt sich die Härte des Verstandes im Ausscheiden und Entgegensetzen des von Natur innig Verbundnen. Es wird aus diesem Grunde nicht gefordert werden dürfen, diesen verständigen Geist in dem Gewebe der einzelnen Fäden des Werks aufzuzeigen, ein Blick auf das Grundgesetz wird uns die Struktur des Ganzen enthüllen. Dieses Grundgesetz oder der categorische Imperativ, lautet so: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, oder handle stets aus einem solchen Bestimmungsgrunde, von dem du wünschen mußt, daß alle vernünftige Wesen sich von

ihm leiten lassen. Zwei Aeußerungen sind es, welche es ganz unverholen gestehen, von welchem Geiste und aus welchen Bestandtheile das Ganze zusammengefügt sey; erstens, daß eine reine Moralphilosophie bearbeitet werden solle, die von allen Empirischen und zur Anthropologie Gehörigem völlig gesäubert wäre, und zweitens, daß man sich ja nicht gelüsten lasse, die Realität des obersten Prinzips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen." Das ist aber eben das Hauptgebrechen dieses obersten Gesetzes, daß es von allem Anthropologischen und Besondern gesäubert ist, und aus der Lebendigkeit der Anschauung sich in die hohlen Formen der Verstandesbegrifseinheit zurückgezogen hat, und zwar auf eine Weise, wodurch der Rückgang zu jener unmöglich gemacht worden. Dadurch ist es eine bloße Form geworden, von allem Inhalte gänzlich entblößt, er ist, um Kants eignen Ausdruck zu brauchen, ein Compaß, mit welchem man bei vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid weiß, zu unterscheiden, was pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey, das mit ich aber, wollen wir hinzusetzen, wirklich von der Stelle komme, und eine glückliche Farth habe, muß ein andres, die Materie bewegendes Prinzip hinzukommen. Das Kantische Prinzip ist höchstens eine gute Richtschnur, um, wenn ich schon handle oder im Begriffe bin zu handeln, die einzelne Handlung daran zu halten, aber als dieses Negative, ist es zur Begründung der Sittenlehre untauglich, und es ist offenbar, daß die Quelle und Materie der Willensbestimmungen anderswoher rinnen müsse, sey es aus der Vernunft, als einem nach Enthüllung seines Wesens Strebenden, oder aus der Sinnlichkeit, als einem

der Aussenwelt Hingegebnen, von ihr Angeregten — immer aber aus der Natur vernünftiger Wesen. Der ganze Umkreis des sittlichen Handlens, der Schauplatz vernünftiger Wesen, bleibt unausgefüllt, es mangelt dem Willen der oberste Gegenstand und Zweck seiner Thätigkeit, ohne welchen er sich unmöglich zu Handlungen bestimmen kann. Kant's Verfahren gleicht dem der Logiker, welche den Grundsatz des Widerspruchs an die Spitze der Logik stellen. Es ist wahr, ich darf nichts Widersprechendes setzen, weil es sich aufhebt, aber um Etwas Wirkliches zu setzen, bedarf es eines Quells der Realität; so wie in der äußern Natur durch einen wirklichen Widerspruch in Ewigkeit nichts entstanden wäre. Ich frage weiter: Kann ich wohl eine Maxime oder Handlung für allgemein gesetzmäßig erklären, bevor ich erkannt habe, daß sie mit Vernunft und Recht übereinstimme? Ist demnach die Frage, ob etwas allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen seyn könne, nicht offenbar abhängig von jener höhern, ob etwas mit Vernunft und Recht übereinstimme? Ist aber dann nicht das Kantische Prinzip, ein abgeleitetes, dessen Grund ausser ihm selbst liegt? Ferner möchte nur von wenigen Fällen in die Augen springen, daß sie zu allgemein gültigen Maximen tauglich seyen, bei vielen dagegen, ja vielleicht bei der Mehrzahl ist diese Frage so verwickelt, daß ihre Beantwortung nur durch neue weitausschweifende Untersuchungen gnügend gegeben werden könnte, so daß noch vor dem Hervorspringen des gewünschten Ergebnisses der zum Handeln günstige Augenblick längst müßte verflogen seyn. Ferner die zweite Formel des kategorischen Imperativs: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Per-

son, als in andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst, beruht auf der Annahme, daß eine Naturordnung nur möglich sey, und vernünftige Wesen als letzter Zweck bestehen können, wenn alle nach denselben Gesetzen handeln. Dieser wichtige Satz wird so ganz ohne allen Beweis hingestellt, als ob er sich von sich selbst verstünde, ein um so größerer Fehler, da er nicht nur grossen und wichtigen Zweifeln unterliegt, sondern auch die ganze Kantische Sittenlehre mit ihm steht und fällt. Es will aber gar nicht einleuchten, daß es so ersprieslich seyn sollte für das sittliche Handeln, die einzelnen Vernunftwesen, sie von aller Individualität entkleidend, lediglich durch die allgemeinsten Formeln und Abstraktionen zusammenzubinden. Jeder Mensch stellt eine doppelte Person dar, oder lebt ein doppeltes Leben, ein individuelles, und ein Leben in der Idee; er ist ein lebendiges Glied in der grossen Kette des Ganzen, welches wir Menschheit nennen. Diese ist eine ewige Idee, welche aber in der Erscheinung in zahllose Individuen zersplittert ist. Jeder Mensch ist eine theilige Entwickelung dieser Idee, denn sonst würde er aufhören, Mensch zu seyn, er kann jedoch davon nur so viel offenbaren, als die Beschränktheit und Eigenthümlichkeit seiner Natur erlaubt. Die Bestimmung des Menschen kann demnach nur in der Aufgabe enthalten seyn, erstens, daß er aus seiner Individualität geistig herausgehe, in sich klar werde über den Zusammenhang seiner Person mit dem großen Ganzen der Menschheit, und über sein Verhältniß zu den einzelnen Gliedern desselben, oder daß er sich der Idee bemächtige und in ihr lebe; zweitens, daß er aus dieser Idee, sich erfassend und erkennend wieder

zurückgehe in sein eignes Selbst, um einzusehen, wie sehr seine Individualität erlaube, sich jenem Ideal zu nähern, und es seines Theils zu verwirklichen. Jeder Mensch hat nicht blos eine besondere Körperbildung, Haltung, Blick, Bewegung, Rede, nicht blos eine eigenthümliche Mischung der Elemente und Säfte, sondern auch eine besondre Art zu empfinden, zu denken, zu wollen, zu begehren, zu verabscheuen, zu lieben und zu hassen, und dieser Gesammtverein macht eben das innerste Wesen aus. Der Mensch kann nun zwar einem kleinen Fehler seines Wuchses nachhelfen, sich eine bessere Haltung aneignen, aber weder seiner Länge eine Elle zusetzen, noch eine verkrüppelte Figur in eine schöne verwandeln; eben so kann er zwar ein beßres Verhältniß unter seinen Neigungen, Affekten, Wollungen zu Stande bringen, und sich der schönen Männlichkeit annähern, aber er kann nichts ausrotten, was mit den zartesten Fasern seiner Lebenswurzel verwachsen ist. Jenem Allgemeinen, Höheren entspricht in dem Menschen die Vernunft, dem Besondern die Sinnlichkeit. Man könnte daher obige Aufgabe auch so stellen: Der Mensch soll den Forderungen der Vernunft, welche auf das Unendliche und Ewige gerichtet ist, entsprechen, ohne deßhalb aufzuhören, ein sinnliches, empfindendes Wesen zu seyn. Eine ächte Sittenlehre muß, hiermit übereinstimmend, diese beiden Punkte festhalten, auf ein Leben in der Idee dringen, ohne daß das Einzelleben zerstört werde. Nur eine mönchische, unnatürliche Moral kann die völlige Unterdrückung der Sinnlichkeit fordern. Der Mensch ist zur Hälfte sinnlich, er wurzelt in der Sinnlichkeit, wie die Pflanze in dem Boden, ist ihren Einflüssen unaufhörlich

ausgesetzt, sie ist der Schauplatz seines Wirkens, und er kann das Sinnliche nicht in sich ertödten, ohne nicht in entschiednen Widerspruch mit seinem ganzen Wesen zu gerathen, und seine Bestimmung zu verfehlen. Der sinnliche Theil des Wesens des Menschen soll weder Sklav, noch Herrscher seyn, denn in diesem Falle würde der Mensch, sein unsterbliches Erbtheil vergessend, zum Thier herabsinken, sondern die Empfindungen, Neigungen, Triebe ꝛc. sollen mit dem Vernünftigen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen in Harmonie kommen, damit der Mensch wahrhaft weise, besonnen, gründlich-sittlich werde; der Mensch soll wirken in dem Sinnlichen, aber nach Ideen und mit unverrücktem Blicke nach dem Ewigen und Göttlichen. Die Richtigkeit dieser Ansicht beweist auch die Erfahrung. Mit der bloßen Menschenvernunft allein wäre der Mensch ein kalter, fühlloser Schatten, ein bloßer Gypsabdruck von einem Menschen: und was würde denn in der Welt viel Großes geschehen, wenn der Mensch nicht ein reizbares Gefühl, ein tiefempfindendes, feuriges Herz hätte, welches den Umgebungen sehnsüchtig entgegenschlägt? wenn ihn nicht Ruhmbegierde, Ehrliebe begeisterte? wenn nicht bei dem Gedanken Vaterland, Nachwelt, Unsterblichkeit sich seine Brust hübe, die Muskeln seines Wesens aufschwellten? wenn er nicht in Liebe und Haß erglühte? Es ist der faule Fleck der Sittenlehren, und auch der Kantischen, daß die natürlichen Triebe, wenn der sittliche ruft, keine Stimme haben sollen, daß alle Neigungen verstummen, und die Pflicht alle Verwandschaft mit ihnen stolz ausschlagen müsse. Jene natürliche Dialektik, wie es Kant nennt, oder jener Hang, die Gesetze der Pflicht den

individuellen Wünschen und Neigungen angemeßner zu machen, hätte ihn wohl auf das Richtige leiten können, wenn er sich nicht, so zu sagen, in seinem System festgefahren hätte. So wurde die Idee der Pflicht, trotz der Begeisterung, mit welcher er von ihr spricht, mit einer Härte vorgetragen, welche die Göttinnen des Liebreizes und der Anmuth davon weit zurückgescheucht hat, und kein Sittenlehrer hätte es so sehr bedurft, wie Kant, daß man ihm ohne Unterlaß zugerufen, den Grazien zu opfern. Zur Entschuldigug läßt sich anführen, daß Kant durch den groben Materialism in den Moralprinzipien seiner Zeit, und durch einen bedenklichen Vervollkommungsgrundsatz erbittert wurde, und es bei dem damaligen Versunkenseyn in die seichtesten empirischen Bestimmungen ein großes Verdienst war, Pflicht und Sittlichkeit in größerer Reinheit und Erhabenheit hinzustellen, gesetzt auch, daß sie in dieser ehrfurchtgebietenden Gestalt mehr kalte Bewunderung und Sklavischen Scheu, als innige Liebe und freudige Theilnahme erregt hätte, daß also, wie Schiller treffend sagt *), „Kant der Draco seiner Zeit wurde, weil sie eines Solon noch nicht werth schien.“ Warum sollte nicht auch hier, wie in der Kunst, dem milden und schönen Style der Wissenschaft der herbe und strenge vorhergehen?

Endlich zeigt sich die gerühmte Vortrefflichkeit der Negative auch in der Kritik der Urtheilskraft. Hier zwar wird es ganz offenkundig, daß Kant im Grunde ein

*) Ueber Anmuth und Würde (sämmtliche Werke 8ter Band S. 57).

Pedant war, keine einzige Stelle dieses Werks deutet darauf hin, daß irgend ein großes Kunstwerk sein Gemüth begeistert und entzündet hätte; daher auch seine geschmacklosen Beispiele von Häuschen, Leichensteinen, Wiesen ꝛc. überall ist er der verständige, kalte Zergliederer, und der Verstand erscheint nirgend so hart wie hier, da das Schöne nur, nach Platons Vorgange, in begeisterter Anschauung erfaßt werden kann. Aber auch hier bewährt sich der durchgängige Zusammenklang des theoretischen und praktischen Theils der Wissenschaft. Wenn schon das Werk eines sterblichen Künstlers zu entzünden und alle Fältchen und Windungen unsres Gemüths wohlthätig zu erleuchten vermag, wie viel mehr muß nicht das wunderbarste Kunstwerk eines anbetungswürdigen überschwenglichen Genius, die Welt, unser ganzes Wesen zur glühenden Begeistrung anfauchen? muß nicht, wer auch nur in die Vorhallen ihrer Mysterien geblickt, und nur den ersten Grad der Weihe empfangen, unähnlich jenen schweigenden Pythagoräischen Brüdern, sich zum Reden gedrungen fühlen? muß er nicht, indem er auf nicht unwürdige Weise darzustellen versucht, was sein Inneres bewegt, was er gesehen, zu dem Allerbesten greifen, was er in sich findet, muß er nicht Dichter werden? Und wie? Gehört nicht eben deßhalb zu einem ächten Philosophen eben so viel Kunstsinn und geläuterter Geschmack als zu einem gründlichen Kenner des Schönen? Kant seinerseits hat sich um das Schöne wenigstens dadurch verdient gemacht, daß er es von den empirischen Anhängseln zu entkleiden suchte, und als dasjenige hinstellte, was ohne Interesse gefällt (obgleich die Bestimmung dieses Ausdrucks bei ihm sehr locker und willkührlich ist) was Gegen-

stand eines allgemeinen Wohlgefallens, was Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes ist, sofern sie ohne Vorstellung deffelben an ihm wahrgenommen wird; ferner daß er ein Ideal der Schönheit anerkannte, welches mit dem Sittlichen Eins sey, und als solches an der menschlichen Gestalt sich ausdrücke. Sehr ruhmwürdig ist auch, was Kant vom Erhabnen gesprochen, hier ist überall von den Ideen, und von der Natur, als einem Ausdruck der Ideen die Rede, gegen welche er sich sonst so sehr sträubt, daß er nur wie in unbewachten Augenblicken zu ihrer Anerkennung scheint hingerissen worden.

Und so ist denn dieses ganze Kantische System, bei vielen einzelnen großen, und wahrhaft unsterblichen Gedanken, doch im innersten Wesen, um es nur gerade heraus zu sagen, gottlos und heillos; die höchsten Ideen, zu welchen der Mensch sich erheben kann, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sind in sein ganzen Wissen nur durch eine schädliche Täuschung verwebt worden, und ohne alle Bedeutung, im Praktischen aber, wo sie die Hauptrollen spielen sollen, ebenfalls bloße Statisten, und haltungslos schwebt so das Ganze zwischen Himmel und Erde, mit der Natur, mit der Gottheit, mit sich selbst zerfallen.

Nie hat wohl ein Werk, welches sich als ein so bedeutendes ankündigte, bei seiner Erscheinung weniger Sensation gemacht, als Kant's Kritik; denn es machte gar keine. Zwei unbedeutende Recensionen, eine Gothaische, (angeblich von dem Hofmarschallamtssecretär Ewald in Gotha), und eine Göttingische (von Garve) waren nicht ge-

eignet, des Publikum aus dieser Gleichgültigkeit zur Theilnahme aufzuregen. Nach zwei Jahren erklärte sich Kant selbst dem gelehrten Publikum für das Stillschweigen verbunden, womit es seine Kritik beehrt habe, und wodurch ihm dasselbe Aufschub des Urtheils zu beweisen suche, und daß in dem Werke doch etwas liegen müsse, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbner Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könnte *). Die Prolegomenen machten einigen Eindruck, und lenkten die Aufmerksamkeit auf das Hauptwerk. Im Jahr 1784 erschienen Schulzens Erläuterungen, und durch die Recension derselben in der Allg. Lit. Zeitung. 1785 von Schütz, so wie vorzüglich durch Briefe über die Kantische Philosophie, im Teutschen Merkur 1786 und 1787 (von Reinhold) wurde das Interesse vergrößert. Den Ausschlag gaben Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785, und besonders die Kritik der praktischen Vernunft 1788. Das Publikum verfiel nun von dem Extrem der größten Geringschätzung plötzlich in das der unbegrenzten Verehrung und schien das Versäumte doppelt und dreifach einholen zu wollen. Es erschienen vergötternde Recensionen, Auszüge, Commentare, Wörterbücher, in welchen allen die Kritik als das höchste Werk des menschlichen Geistes, nnd Kant als der bei weitem tiefsinnigste aller Denker dargestellt wurde. Es traten öffentliche Lehrer auf, und hielten auf Universitäten Vorlesungen über die Kritik und

*) Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik. Riga 1783. S. 216.

im Geiste derselben, es liefen umher Lehrbücher über fast alle Zweige des menschlichen Wissens, aus dem Standpunkte der Kritik, wodurch sie Wurzeln faßte in den jungen Gemüthern, unzählige wurden von ihr entzündet, es entstand eine große Revolution in dem ganzen Gebiete des menschlichen Wissens. Eine Revolution ist aber nicht das Werk weniger Tage, die neuen Ideen, welche die vorhandne Masse des Wissens durchdringen, erscheinen anfangs als ein Feindseliges, die bestehende Ordnung Verrückendes, Aufrührendes. In dem Maße als das Neue einzudringen und sich zu verbreiten sucht, in dem Maaße sträubt sich das Alte und sucht sich zu behaupten; daraus entspringt natürlich eine Gährung, ein Kampf und Reibung der verschiednen Elemente, es entstehen wie in der Empedocleischen Weltbildung, erst viel Fehlversuche und Mißgeburten, bis durch Wahlverwandschaft das Gleiche sich zusammenfügend ein Organisches, Festes wird. So war es hier. Da die Kritik eine gänzliche Revolution ankündigte, und diese Revolution doch zunächst die Leibnitz-Wolfische und die eklektische Popularphilosophie jener Zeit betraf, so fand sie an diesen ihre natürlichen Gegnerinnen. Die Wolfianer empörte die Behauptung, daß ihre ganze Philosophie ein blindes Herumtappen unter bloßen Begriffen sey, und die Popularphilosophen jenes harte Wort, daß die Popularphilosophie ohne vorangegangene Kritik, und ohne Erhebung zu reinen Vernunftbegriffen nichts erzeuge als einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien, woran sich schaale Köpfe laben, jeder Einsehende aber voll Unzufriedenheit sich wegwendet. Nun lief der Vergötterung und

anstaunende Bewunderung zur Seite Tadel, Haß, Erbitterung, Verketzerung. Man spürte nach Mängeln und Gebrechen, und siehe da, der Buchstabe war so dunkel und räthselhaft, daß man fast Alles darinnen fand, was man suchte. So kam es denn, daß alle Partheien an ihm zerrten. Man nennte die kritische Philosophie die neue oder jetzige, aber dieses Wort begleiteten tadelnde Blicke, wie wenn eine alte Jungfer von den Sitten und Kleidungen der jetzigen jungen Mädchen redet. Die Freigeister hielten ihn für ihren Genossen, weil er alle Beweise für das Daseyn Gottes untergraben habe; eben deßhalb verschrien ihn die Frömmler als einen Atheisten, und die Supernaturalisten hielten das Ganze für einen fein angelegten Kunstgriff, die Entbehrlichkeit historischer Urkunden der Religion darzuthun. Dem dogmatischen Realisten galt er für einen Idealisten, einmal, weil er das Daseyn äußrer Gegenstände auf eine sonderbare, dunkle Art zu beweisen suche, dann weil er von innen nach außen gehend, die Dinge für bloße Erscheinungen halte, was wohl ungefähr so viel sey als leerer Schein, wodurch die Realität der Materie aufgehoben werde; den Spiritualisten und Rationalisten machte er es aber eben so wenig Recht, weil er Alles höhere Wissen verneinte; und die Erfahrungswissenschaft für die einzig sichere hielt; der anmaßende Dogmatiker traute ihm auch nicht, weil er ihn im Verdacht hatte, daß er ein verkappter Sceptiker sey, und die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß untergrabe, der Sceptiker selbst aber sahe ihn ebenfalls von der Seite an, weil er von einem festen System der Philosophie sprach, und auf den Ruinen der bisherigen streitenden Systeme einen neuen an Anmaßung alle

übertreffenden Dogmatism aufzuführen trachte; ja endlich erklärte man die Lectüre der Kritik geradezu für ein untrügliches Mittel, um in das Tollhaus zu reisen. Selbst Kant's Schweigen deutete man als eitles Geständniß einer eingebildeten Unfehlbarkeit und grenzenlose Verachtung der Gegner. Nun entstanden zwischen den Kantianern und den verschiednen Gegnern die lebhaftesten Verhandlungen, man behandelte die Kritik wie einen alten Autor, schrieb Anmerkungen unter den Text, Erläuterungen, Zusätze, Conjekturen, und stritt sich heftig nicht blos über einzelne Stellen, sondern selbst über einzelne Worte; man zog den Geist ab, verkaufte ihn unter verschiednen Gestalten und Etiketten und empfahl ihn als Universaltinctur und ächtes herzstärkendes Lebenselixir, oder man ließ wohl auch den Geist, und zog die wässerigen Theile ab, und fuhr damit so lange fort, bis alle Kraft und Saft verflogen war. Die Herrn, welche dies thaten, nannten sich kritische Philosophen. Die Gerechtigkeit fordert aber, einen Unterschied zu machen zwischen Kantianern von der strengen und linden Observanz. Nur von den ersten gilt das Gesagte in seiner ganzen Ausdehnung. Auch waren es diese, welche durch ihr Gezänke und ihre große Anmaßung die Kantische Philosophie verhaßt machten. Ihr Meister selbst zog seine Hand von ihnen, und leugnete, daß sie seines Geschlechts seyen. Die Kantianer von der linden Observanz zerfallen wieder in zwei Klassen. Die eine hielt sich zwar innerhalb der Grenzen der Kritik, erlaubte sich aber in unwesentlichen Punkten manche Abänderung, bessere Bestimmung, Anordnung und füllte im Einzelnen aus, was Kant nur in allgemeinen Umrissen dargestellt hatte; die andere wagte

es

es sogar, nach dem Stützpunkt der Kritik zu fragen, oder wohl gar über dieselbe hinauszugehen, und sie weiter fortzuführen. In die erste Klasse gehören Schmid, Hofbauer, Jacob, Maas, und andere achtbare Männer, in die andere Reinhold, Fichte (wenigstens anfangs, wo er behauptete, daß seine Philosophie keine andre sey, als die ächte Kantische) Fries, Krug. Die beiden ersten unter diesen hatten einen schlimmen Stand, denn sie verdarben es mit Freunden und Feinden. Um die Ausbreitung der kritischen Philosophie in Deutschland erwarb sich niemand so große Verdienste wie Reinhold, und nach ihm machten sich um dieselbe mehr oder weniger verdient Schmid, Jacob, Kiesewetter, Hofbauer, Maaß, Tiefstrunk, Stäudlin, Heydenreich, Fries, Krug, Mellin, Schulz, Hufeland, Feuerbach, Heusinger ꝛc. *). Mit diesen ist nicht, wie von Tennemann geschehen **), Salomon Maimon in Eine Klasse zu setzen, denn in seinen kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist Leipz. 1797. erklärt er geradezu, daß er der Kantischen Kritik sehr mittelmäßigen objektiven Werth beilege, und daß er gezwungen sey, nicht blos in einzelnen Stücken, sondern in dem ganzen Plane einer solchen Kritik sich von ihm zu entfernen, und daß er selbst eine eigne Kritik und die Unzulänglichkeit der Kantischen darstellen wolle. Meines Wissens ist dies

*) Die Ordnung, in welcher diese Männer hier aufgeführt sind, soll nicht den Rang bestimmen.

**) Grundriß der Geschichte der Philosophie Leipz. 1812. S. 332.

ses scharfsinnige Werk fast gar nicht berücksichtiget worden. Auch schon früher vertheidigte er den Sceptizism gegen Kant, denn Kant lege die Möglichkeit der Erfahrung zum Grunde, und setze Erfahrung als Factum voraus; ein Sceptiker aber, der Erfahrung selbst in Zweifel zieht, werde auch die Realität der Principien der Transcendentalphilosophie bezweifelt. Man sehe seine Streifereien im Gebiete der Philosophie 1ster Thl. Berlin 1793.

Unter den Gegnern Kant's behauptete wegen seines Ruhms Jacobi die erste Stelle. Als diesen Gegner zeigte er sich vorzüglich in dem Aufsatze: über das Unternehmen des Kritizism, die Vernunft zu Verstande zu bringen, (in Reinholds Beiträgen, 8tes Heft), in der Beilage zu David Hume, so wie später in der Schrift: von den göttlichen Dingen. Nächst ihm waren mehr oder weniger bedeutend Herder, Mendelssohn, Eberhard, Feder, Reimarus, Weishaupt, Flatt, Selle, Tiedemann, und unter den spätern bei weitem der berühmteste Schelling. Andere, wie z. B. Stattler, in seinem Antikant, München 1788. 3 Theile, waren bloße Schreyer. Da sich an Reinhold's Bemühungen die Fichte's und Schelling's, auf eine ganz ungezwungne Weise anreihen lassen, so scheint es bequem, das Vorgesetzte über Jacobi folgen zu lassen.

Fridrich Heinrich Jacobi.

Indem ich über diesen berühmten, von vielen hochgefeierten Mann und dessen wissenschaftliche Bestrebungen gründlich und gerecht zu urtheilen mir vorgenommen, gestehe ich, mich in großer Verlegenheit zu befinden. Ich möchte gar zu gern ein mild-freundliches Wort über ihn aussagen. Zu dieser Milde fordert auf, einmal das unleugbare Verdienst Jacobi's, sey es auch mehr um die Religion, als die Philosophie, so wie überhaupt mehr anregender und abwehrender als selbstschaffender Art; dann die Aufrichtigkeit seines Strebens, seine Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Wahrheit, worin er, nach seinem eignen Zeugnisse nur wenigen weicht; ferner die von Freunden gepriesne Rechtlichkeit und Gutmüthigkeit seines ganzen Wesens; endlich die Christenpflicht, welche gebietet, die Schwächen andrer mit dem Mantel der Liebe zu bedecken. Denn gesetzt auch, Jacobi wäre der bescheidenste, so ist doch die Schilderung, welche er von sich selbst macht, gar zu sonderbar. Er sagt *): „Ich ging noch im

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, Breslau 1789. S. 15 und 328—330.

Pohlnischen Rocke, als ich schon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen, und im neunten Jahre erhielt ich gewisse sonderbare Ansichten, welche mir noch bis diese Stunde ankleben. Dieses war eine eigne Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich mit solcher Gewalt ergriff, daß ich mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von Ohnmacht sank, so wie nachher in unaussprechliche Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtung wurde mir immer gräßlicher, aber ich konnte die Aussicht auf eine ewige Fortdauer eben so wenig ertragen. Diese alte Erscheinung kam in ihrer gräßlichen Gestalt von Zeit zu Zeit wieder, und sie hat mich seitdem noch oft ergriffen, und ich glaube, es stünde in meiner Macht, wenn ich sie einigemal selbstthätig wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen. „Das beste Stärkungsmittel gegen jene Ohnmacht wäre wohl die S. 331 beigefügte geistreiche Anmerkung Hamann's gewesen, daß, da es nur Eine Welt gibt, das ἓν και παν als Meisterstück des alleinigen Gottes, die Dinge einer andern Welt nichts sind, als gewisse sonderbare Ansichten der uns allein gegebnen, gegenwärtigen, sinnlichen Natur, wozu die splendida miseria unsrer Sprache Anlaß gibt, und daß alle Anschauungen und Erscheinungen von Irrthum und Wahrheit, alle Vorurtheile und Voraussetzungen menschlicher Begriffe und Theorien, gleichsam Dinge einer andern, als wirklichen Welt sind, die unmöglich mit dem für uns unermeßlichen Zusammenhange übereinstimmen können, sondern die willkührlichsten Verstümmelungen sind." — Eben so schwindelt ihm vor der Hypothese, daß ein Mann

wie Leibnitz, keine supramundane, sondern nur eine intramundane Ursache der Welt geglaubt haben sollte *). Er sagt, er sey stockblind für jede Erklärung, welche aufs Aussersinnliche und Uebersinnliche geht, man habe ihm beständig seine Dummheit vorgeworfen, ihn geschimpft und hartbehandelt, er habe nun sich selbst für blödsinnig gehalten, eine schlechte Meinung von seinen Fähigkeiten bekommen, und daß er von so schwerem uud langsamen Begriffe sey, daß er auch bei dem deutlichsten Lehrer zurückbleibe und aus dem Zusammenhange käme **). Zugegeben, daß er aus Ironie, und zwar, da er oft den Platon im Munde führt, aus Sokratisch-Platonischer also geredet, so bleibt die Bedenklichkeit, daß der Platonische Sokrates zwar ein Nichtwissender ist, aber unter der Maske des Nichtwissens ein ausgelernter Schalk, von großer Wissenschaftlichkeit, um den Leser durch das Nichtwissen zur tiefsten Einsicht zu führen, bei Jacobi aber gerade das Gegentheil, die Unwissenschaftlichkeit ins Auge springt, sammt dem ganzen Troß von Unzusammenhang, Unstrenge, Wortschwall und den übrigen Beiläufern.

Diesen Gründen stehen andre gewichtigere entgegen, welche zur Strenge auffordern. Einmal kann von dem guten Herzen und der Bravheit eines Menschen in der Wissenschaft gar nicht die Rede seyn; diese ist hierin grau-

*) Br. über Spinoza S. 33.

**) David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch, Bresl. 1787. S. 68. 70. 71. 77.

sam, und wenn alle gutmüthige und redliche Seelen auch in der Wissenschaft mit reden wollten, bloß weil sie gutmüthig sind, so würde bald alles Reden und Schreiben überflüssig seyn. Mit der bloßen Redlichkeit des Strebens ist doch die Sache wahrhaftig noch nicht abgethan, denn wer strebt in seinem Leben nicht nach etwas? In der Wissenschaft kommt es auf die Leistungen an, und wo diese keine Hoffnung erregen, oder die erregte täuschen, da wird es gerathner, den Eifer auf etwas Andres zu richten, da die Wissenschaft sich doch ewig dagegen auflehnt, und der Erfolg nur eine Summe von Kränkungen seyn kann. Dazu kommt, daß Jacobi selbst zur allergrößten Strenge ermahnt, und alle Philosophen herausfordert. Er sagt *): „Ich bin kein bloßer Selbstdenker, sondern ein Philosoph von Profession, dergestalt, daß ich im Grunde eine andre weder recht getrieben, noch verstanden habe, und ich bilde mir auf meine Profession so viel ein, und thue mir darauf so viel zu gute, wie möglich. Ungeachtet einer gewissen billigen Denkungsart bin ich doch keineswegs tolerant, und will auch durchaus nicht dafür angesehen seyn; gänzlich tolerant seyn, hieße gleichgültig gegen alle Wahrheit seyn, die schrecklichste Entartung der menschlichen Natur; was nicht widersteht, besteht auch nicht, jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen." Und anderswo **) sagt er noch bestimmter: „Nun ich endlich

*) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbahrung. Leipzig 1811. S. 86—89.

**) Wider Mendelssohn's Beschuldigungen, be-

mich entschlossen habe, zu reden, so begehre ich von Euch, Ihr männlichen Denker, nicht ein geneigtes, sondern im Gegentheil ein äußerst strenges Ohr, nicht ein gewognes, sondern ein unerbittliches Herz." Endlich behauptet er noch *): „Seine Philosophie habe den unvertilgbaren Geist aller Zeiten für sich," und sein Freund Reinhold spricht von dessen seltnen Tiefsinn, der ihn in Verbindung mit der Schönheit und Originalität der Darstellung den Namen des Deutschen Platons erworben habe **).

Wenn ich nach diesen Prämissen streng über ihn urtheile, so komme ich nur seinem eignen Begehren entgegen.

Die Darstellung der Jacobischen Philosophie ist ohne Schwierigkeit. Er hat den Inbegriff seiner Behauptungen, wie er selbst sagt, in wenigen Sätzen und mit klaren Worten aufgestellt ***). Es sind folgende: Erstens: Spinozismus ist Atheismus. Zweitens: jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus. Drittens: wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren, und jeder Er-

treffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipz. 1786. S. 1.

*) Schelling's Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, von Fr. Köppen, nebst drei Briefen von F. H. Jacobi. Hamburg 1803. S. 267.

**) Beiträge zur leichtern Uebersicht der Philosophie ꝛc. 2tes Heft. S. 28.

***) Briefe über Spinoza. S. 215. 216. 233.

weis setzt schon etwas Erwiesenes voraus, wovon das Prinzipium Offenbahrung ist. Viertens: das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube. Wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und darin bleiben müssen. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand. Geglaubt wird, was keines strengen Beweises fähig ist, oder Glaube ist jedes Fürwahrhalteu, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt; es muß also die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind; eine wahrhaft wunderbare Offenbahrung! Damit kann man verbinden eine Stelle aus den Resultaten der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen*) (Wizenmann) Leipz.

*) Jacobi selbst sagt von diesem Buche (wider Mendelssohn's Beschuldigungen Vorr. S. 5.:) „Mir ist ein außerordentliches Glück zu Theil worden. Die Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie enthalten meine wahre Meinung, ganz und von Grund aus gefaßt, mit bewunderungswürdiger Klarheit dargestellt, und verrathen einen Selbstdenker vom ersten Range, der was ich versprach, besser leisten wird, als ich es selbst zu thun im Stande gewesen wäre. Ob es diesem vortrefflichen Manne, vor dessen philosophischem Genius der meinige sich neigt, nicht noch schlimmer als mir ergehen werde, steht dahin."

1786. S. 31: Alle Ueberzeugung von den Dingen außer uns hängt von einer schlechthin unerklärlichen Täuschung ab, einer Täuschung, weil die Wirklichkeit daraus nicht erweislich ist. „Es wohnt, sagt Jacobi weiter, in dem Menschen noch ein andrer Geist, als der Geist des bloßen Syllogismus, es ist der Othem Gottes in dem Gebilde von Erde. Dieser Geist ist gegenwärtig in Thaten der Freiheit, und einem unvertilgbaren Bewußtseyn, und wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeugung selbst ist, Intelligenz für sich allein sey wirksam, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft, so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine erste höchste Intelligenz, an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt *)." An diese Darstellungen aus den älteren Schriften kann man die aus den neueren knüpfen, da er selbst sagt, seine Ueberzeugungen seyen noch ganz dieselben, welche er vor mehr als fünf und zwanzig Jahren gehabt und dargelegt **). „Das Wahrste kann nur so wahr seyn, als ein Gott im Himmel lebt, d. h. selbstständig außer der Natur und über ihr vorhanden, ihr freier Urheber und gütiger Beherrscher, ein Vater aller Wesen, mit Vatersinn und Vaterherz. Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter, wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst, dann

*) Briefe über Spinoza Vorr. S. XLII—XLIV.

**) Von den göttlichen Dingen ꝛc. S. 111.

alsbald auch die Natur und der eigne Geist. Der Glaube an Gott ist Instinkt; und dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Streng und einleuchtend läßt sich jedem Aufmerksamen beweisen, daß wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott, er auch eine nur erdichtete Natur haben kann. Der Naturalist behauptet, Alles sey Natur, und außer und über der Natur sey Nichts, eine Irrlehre, welche dadurch gefährlich wird, daß sie vom Theismus geborgte Ausdrücke braucht. Er muß nie reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, nichts von Freiheit, von Sittlich-Guten und Bösen, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innigsten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend lügt er. Ihm ist die Natur selbstständig, allgnugsam, das Eine und All und außer ihr nichts; die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt, der allein wahre Gott, der lebendige, und damit behauptet er in Wahrheit die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, der Vernunft und Unvernunft, des Guten und Bösen. Das Trugbild und der Götze des Verstandes ist Allheit, das All-Eine *)."

Man kann in der Jacobischen Philosophie unterscheiden eine gute Seite, worin sie das Wahre berührt hat, und eine schlimme, worin sie dem Irrthum und der Täuschung anheimgefallen ist. Die Wahrheit derselben besteht darin, daß sie einen wesentlichen Punkt in der menschlichen

*) Ebend. S. 4, 5, 10, 25, 154, 155, 157, 160, 179, 181.

Natur ergriffen und herausgehoben hat, das lebendige Gefühl und die unmittelbare Anschauung. Die Jacobische Philosophie bezeichnet den Standpunkt des unmittelbaren Gefühls und der lebendigen Anschauung, oder da die Religion in Gefühl und Anschauung wurzelt, den Standpunkt der Religion, und insofern behauptet er mit Recht, daß seine Philosophie (seine Ansicht) den unvertilgbaren Geist aller Zeiten für sich hat. Zwar ist in seinen Schriften auch hin und wieder von Vernunft die Rede, allein diese sogenannte Vernunft taucht gar schnell wieder unter in den Wogen des Gefühls, denn sie ist ihm Gottesahndung, Sinn für Wunder, Weissagung, instinktartiges Gefühl fürs Göttliche. Ich kann deßhalb gar nicht begreifen, wie der Recensent der Jacobischen, Schellingschen ꝛc. Streitschriften in den Ergänzungsblättern zur Jenaischen Allg. Lit. Zeit. 1813 behaupten konnte, die Vertheidigung der Rechte der Vernunft gegen die Anmaßung des Verstandes gehöre zu den größten Verdiensten Jacobi's um die Philosophie. Jacobi kann nur Anspruch machen auf den Namen des Vertheidigers des Glaubens und der Religion, gegen die Anmaßungen der Vernunft, und entschiedner, unversöhnlicher Haß gegen die philosophirende Vernunft ist das charakteristische Merkmal des Jacobischen Fühlens, Dichtens und Trachtens, und wenn man noch jetzt, wie im Mittelalter die Philosophen durch besondre Prädicate, als doctor solidus, irrefragabilis etc. bezeichnete, so würde man Jacobin doctor christianissimus nennen müssen, so wie die Könige von Frankreich die allerchristlichsten Könige hießen. Das Theologische despotisirt bei ihm überall

das Philosophische, und sein unaufhörliches Polemisiren, Schreyen, Lärmen und Predigen wider die philosophirende Vernunft erinnert an die Schriften des Lactantius, Tertullian ꝛc. welche die Philosophie beschuldigten, sie entzweie den Menschen in sich selbst, sie sey entbehrlich, trüglich, ja eine Erfindung des Teufels; und auch Jacobi scheint nicht ungeneigt, die Philosophen für verruchte Ketzer zu halten, wie dieses insbesondre seine Stritschrift gegen Schelling beweist. Es ist ja der Hauptsaz seiner Philosophie, daß jeder Weg der Demonstration, also jedes Bemühen der Philosophie, auf speculativem Wege durch Vernunftgründe, etwas über das höchste Wesen auszumachen, zum Fatalismus, Spinozismus, und Athéismus führe. Jeder Philosoph, der blos Philosoph ist, d. h. seine Untersuchungen unabhängig von der Bibel und dem christlichen Glauben anstellt, ist ihm ein Gräuel, und es ist gar nicht unwahr, wenn Schelling behauptete, Jacobi sey ein wahrer Visionair des Atheismus, und sein Gehirn träume von nichts als Abgötterei.

Man sieht, Jacobi's ganzes Bemühen ist kein andres, als die Menschheit aus der Periode der Vernunft und des Verstandes, in die der Mythologie und religiösen Dichtung zurück zu versetzen. Die Summa seiner ganzen Lehre ist: Wir gläuben alle an einen Gott, Schpfer Himmels und der Erden, an einen Vater aller Wesen. Dasselbe glaubt jeder von uns, so wahr er ein Christ ist, und auch ich reiche Jacobin als Bruder in Christus die Hand, und es besteht zwischen uns darüber kein Strit. Allein ich frage einen jeden: Heißt denn das Philosophi-

ren? verdient derjenige, welcher weiter nichts zu entwickeln weiß, als diesen Gedanken, den Namen eines Philosophen? Wäre dieses, so würde jeder Quintaner, welcher diesen Glauben hersagt, entschiedenes Talent zum Philosophen haben. Indem wir philosophiren, sind wir weder Juden, noch Christen oder Türken, sondern Denker, wir glauben nicht schon vorher an eine Wahrheit, wir haben kein bestimmtes, vorläufiges Resultat, für uns ist noch gar nichts vorhanden, und es wird nur dasjenige für uns etwas, was wir durch freies Nachdenken finden. Mir ist Philosophie eine Kunst, und zwar eine große und schwere, und daß sie dieses ist, beweisen unter andern die vielen Pfuschereien in ihr. Nach Jacobi dagegen ist Philosophie etwas ganz leichtes, man braucht sich nicht groß anzustrengen, keine Nacht zu durchwachen, keinem Vergnügen zu entsagen, um darin etwas Tüchtiges zu leisten, und sich der Klarheit des göttlichen Gedankens anzunähern, nein, man braucht nur die Bibel aufzuschlagen, und man hat den Kern aller Weisheit. Jacobi verkriecht sich unter den Glaubenslehren, wie die Schnecke in ihr Haus, und wenn er es ja versucht, sich in der Welt umzusehen, so zieht er bei jeder leisen Berührung eines äußern Objekts furchtsam die Fühlhörner zusammen, und man kann, was er von der Mendelssohnschen Philosophie sagt *), noch besser von der seinigen sagen: „Sie ist so zärtlich, daß sie in alle Mäntel eines frommen Betrugs sich einwickelt, um von dem rauhen Winde der Wahrheit oder der Zugluft der

*) Wider Mendelssohn's Beschuldigungen. Leipzig 1786. S. 5.

Geschichte nicht verschnupft zu werden." In derselben Schrift sagt er: „Er lasse sein Straußeney ruhig im Sande liegen, und überlasse es der Sonne, seinen Inhalt zu offenbaren." Wie nun, wenn es ein Windey wäre? Diese Schwäche des Jacobischen Philosophirens erkannte schon der große Lessing und sagte deßhalb zu Jacobi: „Sie geben der Träumerei, dem Unsinne und der Blindheit freies Feld, und diese sind überall zu Hause, wo verworrne Begriffe sind *)". Jacobi wollte damals nicht auf diesen Vorwurf hören, er wird ihn aber doch hören müssen.

Es hat der geistvolle Görres die Philosophie Jacobi's sinnreich als Philosophie der Liebe und Weiblichkeit bezeichnet, welche als solche das Herz in Anspruch nimmt und sich unmittelbar auf die Sympathie gründet **). Weiblich ist allerdings bei Jacobi das Leben in Gefühlen, Ahndung und Sehnsucht, das schüchterne Aufblicken nach dem Höchsten, weiblich aber auch das Schwankende und Unzusammenhängende in Entwickelung und der Zergliederung der Begriffe, das Unvermögen sich lange in dem Elemente der Speculation zu bewegen; wo er nicht zärtlich fühlen, schwärmen und sich sehnen soll, da ist ihm nicht wohl, der Gott der Vernunft scheint ihm ein Geschöpf des Verstandes, vor einem Gott, der nicht menschlich fühlt, denkt, nicht liebt und haßt, entsetzt sich sein Innres, und der Gedanke, daß wohl auch die Natur göttlich seyn könnte, überzieht sein Gesicht mit Leichenblässe, und macht das

*) Briefe üb. Spinoza S. 41. 41. 42.

**) Glauben und Wissen. München 1805. S. 122.

Blut in seinen Adern erstarren. Obwohl aber das Weib das innerste Leben des Mannes nicht begreift, und ihr daher an ihm oft Alles zu kalt, zart und lieblos zu seyn scheint, so soll es doch seine höhere Ruhe und Kraft in schüchterner Ergebung anerkennen, ihr vertrauen, und es fühlen, daß in Entsagung von ihm sein ganzes Leben ohne Sinn und Bedeutung verrinnt. Daß es dies fühlt, dafür hat die ewige Natur gesorgt, welche beide für einander schuf, und nur durch die innigste Vereinigung der Geschlechter ihre erhabnen Zwecke erreichen kann. Das Element und der Mittelpunkt des weiblichen Lebens ist Liebe, und wie das Weib durch zärtliche Hingebung an den Geliebten ihre Bestimmung erfüllt, stärker und durch Liebe lieblicher wird, eben so wird der Mann durch Anschließung an das Weib milder, menschlicher, und wie viel Großes und Gutes er auch allein wirken kann, doch nur allein durch den Bund mit einem liebenden und geliebten Weibe, als Mensch vollendet. Diesen Charakter der Weiblichkeit aber verleugnet das Jacobische Philosophiren. Wollte Jacobi consequent seyn, so müßte er dem, der anders fühlt, als er, auch nichts weiter zu sagen haben, er dürfte dann auch blos sein individuelles Gefühl aussprechen, wogegen niemand etwas sagen würde; denn das Gefühl bezeichnet das tiefste und geheimste Leben eines Menschen, das, je tiefer es ist, um so leichter dem bestimmten Begriffe entflieht, und um so schwerer durch Worte zu bezeichnen ist. Es drückt die ganze Art und Weise aus, wie ein Individuum von etwas angeregt, angezogen und abgestoßen wird; daher das Geheimnißvolle, Wunderbare des Gefühls, und der Produkte desselben, der

Empfindungen, Neigungen, Affekten. Es ist interessant, von dieser Seite die Entwickelung der Jacobischen Subjektivität zu verfolgen, er hat sein ganzes Gemüth auf eine unverkennbare Weise auseinander gelegt. Man muß seine Individualität lieb gewinnen, und kann es nicht ohne Vergnügen bemerken, wie er in vielen kräftigen und höchst vortrefflichen Stellen mit glühender Begeisterung von der Würde der Tugend und des ganzen sittlichen Bestrebens gesprochen, und diese unausgesetzte Richtung seines Strebens auf das Sittliche, so wie seine vortreffliche Darstellung, welche sich von allem scholastisch-barbarischem Unrathe frei erhalten hat, sind das unvergängliche Verdienst Jacobi's; und die scholastisch-barbarische Sprache und den Mangel der Richtung auf das Sittliche und Naturgemäße, aus welchem doch allein alles Große entspringen kann, halte ich für die beiden Grundgebrechen der jetzigen Philosophie.

Ich sagte, Jacobi müßte, um consequent zu seyn, blos sein individuelles Gefühl darstellen, und dann würde der Tadel ihm nichts anhaben können. So aber hat er sich bemüht, seinen Standpunkt der Religion und Mythologie als den allein wahren, und die Bestrebungen der philosophirenden Vernunft, als Idealismus, Spinozism, Naturphilosophie, als unvermeidlich zum Atheismus führende Verirrungen darzuthun. Dadurch hat er schon seinen Standpunkt verlassen, er will sein Gefühl beweisen, seine Religion als wahre Wissenschaft hinstellen und Proselyten machen. Er fordert die Philosophie ausdrücklich zum Kampf

auf

auf, und es ist heilige Pflicht des Philoso-
phen, die Rechte der Vernunft geltend zu
machen gegen die Anmaßungen des Glau-
bens, und diese mit aller Kraft geltend zu
machen. Von positiven Religionslehren kann es zweifel-
haft seyn, ob sie Offenbahrungen Gottes und nicht viel-
mehr Menschensatzungen sind, von der Vernunft aber ist
unleugbar, daß sie ein Geschenk Gottes ist, und zwar das
erhabenste, auf dessen Vorzug Alles beruht, was den
Menschen adelt und über das unvernünftige Thier erhebt.
Sie ist ein lebendiger Strahl aus dem Lichtmeere göttlicher
Allwissenheit, eingesenkt in diese irdische Hülle, um die
Nacht unsres Daseyns zu erhellen, und uns für alles
Wahre, Gute und Schöne aufzuregen; der Vernunft fol-
gen, heißt der Stimme Gottes in uns folgen; ihr wider-
streben, auf das göttliche Vermögen der Selbstbestimmung
und den Vorzug, vernünftiges Wesen zu seyn, Verzicht
leisten. Mit der Vernunft ist aber dem Menschen zugleich
eingepflanzt der Trieb nach Wahrheit und Erkenntniß, wor-
aus alle Philosophie erwachsen, und diesem Triebe muß der
Mensch nicht mistrauen, er muß ihn zu befriedigen su-
chen, gesetzt auch, daß sein steter Begleiter der Irrthum
seyn sollte.

Schätzt man die Höhe der Jacobischen Ansicht nach
einem wissenschaftlichen Höhenmesser, so sinkt sie fast bis
zum Nullpunkte herab, und wenn er, der sonst bescheidne
Mann, sich selbst einen Philosophen von Profession, also
einen speculativen, wissenschaftlichen Menschen nennt, so
kann dieses nur höchstens einigermaßen im Praktischen gel-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ten, und die Philosophie ist es sich selbst schuldig, sich es zu verbitten, daß dieses unzusammenhängende Gerede für die alleinige Wissenschaft ausgegeben und auf Rechnung der Philosophiege schrieben wird. Es verdient daher auch eine ernstliche Rüge, daß Jacobi Herder's Ansichten von Gott eine Vernunft- und sprachverwirrende Predigt nennt, denn dieser Ausdruck paßte weit besser auf das Jacobische Philosophiren selbst, und der große Herder konnte in Vergleich mit Jacobi für einen sehr speculativen Kopf gelten, wie sehr auch übrigens bei ihm das Praktische und Redneriſche überwiegend war.

Die Jacobische Religionslehre steht in einem förmlichen Gegensatz zur Philosophie, Beweis genug, daß sie nicht die wahre Religion ist. Hierüber giebt es bei Jacobi eine vortreffliche Stelle, welche vielleicht das Tiefste ist, was er in philosophischer Hinsicht ausgesprochen *): „Der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig, er leugnet den Geist und Gott; die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig, sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückelte, wahrhafte Mensch, glaubt mit gleicher Zuversicht an Gott, an die Natur und den eignen Geist. Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube, muß auch ein im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können, und ich bin kühn genug zu sagen, daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den

*) Von den göttlichen Dingen. S. 34. 35.

Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Diese Stelle ist mir aus der tiefsten Seele geschrieben, und ich bekenne es in freudiger Erhebung, daß ich kein andres Ziel meines gesammten wissenschaftlichen Strebens kenne, als eine Philosophie in diesem Sinne, d. h. eine, wie aus der Vereinigung aller Vermögen des Geistes entsprungne, so auch den ganzen Menschen umfassende, alle Gegensätze von Sceptizism und Dogmatism, Idealism und Realism, Empirism und Rationalism, Glaube und Vernunft, Theism und Naturalism vermittelnde Wissenschaft aufzustellen, welche durch und durch religiös und sittlich ist. Philosophie und Religion wurzeln nicht nur in einem gemeinschaftlichen Boden, sondern sind im Grunde dieselbe Pflanze; Die Religion ist das Saamkorn, die ganze Pflanze noch verhüllt und eingewickelt; aus ihr bildet sich die Reflexionsphilosophie, als der feste Stamm, welcher seine starken Aeste mit dem ganzen Reichthume der Belaubung nach allen Weltgegenden hin ausbreitet, sich stolz zum Himmel erhebt, und sich wohl einbildet, das Weltall selbst umspannen zu können; indessen hat die Natur schon dafür gesorgt, daß er nicht zu hoch wächst, und daß bei fortgesetztem Wachsthum aus den duftenden Blüthen unter dem Schirm der Blätter die köstliche Frucht reift, welche, je mehr sie reift, auch um so bescheidner den Blick zur Erde senkt, und aus ihrem Schooße wiederum das unbedeutende Saamkorn gebiert. Merkwürdig ist, daß jene schöne Stelle bei Jacobi in einer

Note unter dem Text steht; in dem Text der Jacobischen Philosophie gehört sie auch offenbar nicht, und scheint überhaupt in die Jacobische Schrift aus einer andern Region sich verirrt zu haben.

Noch ein Wort über die Jacobisch-Schellingsche Streitigkeit. Es wäre überflüssig, Schellingen vertheidigen zu wollen, da er es selbst auf eine höchst nachdrückliche Weise gethan hat. Jacobi's Aeußerungen wird auch der entschiedenste Vertheidiger desselben nicht gut heißen können. Unzweifelhaft ist, erstens, daß Jacobi bei allen harten Stellen gegen den Naturalism die Schellingsche Philosophie vor Augen hatte; zweitens, daß er einzelne Stellen der Schellingschen Schriften aus dem Zusammenhange gerissen, und in eine beliebige Verbindung gebracht hat; drittens, daß er in leidenschaftlicher Heftigkeit Schellingen in ein gehässiges Licht zu bringen, und dessen Philosophie als eine abgötterische und gottlose zu bezeichnen gesucht, welche die Grundpfeiler der Religion, Freiheit und Tugend untergrabe; viertens kann die Ausrede, als habe er nichts Böses beabsichtiget, ihn nicht retten, und je besser er wissen mußte, wie gefährlich seine Beschuldigungen seinem Gegner werden können, um desto behutsamer mußte er sich ausdrücken; daher ist bei ihm Alles nach der Härte des Buchstabens zu deuten.

Als dieses schon wenigstens ein halbes Jahr niedergeschrieben und bis auf die beiden letzten Seiten gedruckt war, erhielt ich von Jacobi's Werken den 2ten Band. Leipz. 1815. Das Merkwürdigste darin ist die

Vorrede als Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften. Was mich am angenehmsten überraschte, war die bessere Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe Verstand und Vernunft und die scharfsinnigen Bemerkungen über Kant's Kritik. Von einem Philosophen, welcher sich zum Ziel gesetzt, die Ansprüche der Vernunft, als des Sinnes fürs Göttliche, geltend zu machen gegen die Anmaßungen des Verstandes, muß man als unerlaßliche Bedingung fordern die schärfste Bestimmung dieser Begriffe. Da er selbst (S. 11) gesteht, daß er sich hierbei früher in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meinung verwickeln mußte, so kann er es auch nicht übel nehmen, wenn man ihn scharf und streng beurtheilt. Uebrigens muß ich leugnen, daß durch diese neue schärfere Bestimmung etwas für ihn in der Hauptsache gewonnen worden. Den Namen Gefühls- oder Gemüths-Philosophen hält er für einen Spottnamen. Ich habe ihm denselben auch beilegt. Mag er ihn halten, wofür er will, mein Wort bleibt unwiderruflich. Diese neue Einleitung muß mich ja nur darin bestätigen. Er sagt S. 59 und 60: „Wir müssen den Ausdruck Vernunft-Anschauung gebrauchen, weil die Sprache keinen andern besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem Verstande das dem Sinne Unerreichbare in überschwenglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objektives zu erkennen gegeben wird.“ (Welcher Philosoph hat je Vernunft, Verstand und Gefühle so in einander gegossen?)“ Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, daß wir es glauben. Wir glau-

ben daher an Tugend, Freiheit, Geist und Gott." S. 108, 109: „Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt." S. 119, 120: „Es lebt in dem Menschen ein Geist, unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigenthümliches Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist, in seinem höchsten, tiefsten und innigsten Bewußtseyn, so ist ihm der Geber dieses Geistes, Gott, selbst gegenwärtig, ihm gegenwärtiger durch sein Herz, als ihm die Natur gegenwärtig ist durch die äußern Sinne. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand so unüberwindlich dem Gemüthe sich darthun und bewähren." S. 29 sucht er den Vorwurf des Misologen, welchen ihm Tennemann (Grundriß der Geschichte der Philosophie Leipz. 1812. S. 356) gegeben, von sich abzulehnen. Allein jener Vorwurf bezieht sich ja nicht auf die S. 29 angegebene bestimmte Behauptung, sondern auf das ganze Polemisiren J's. Und dann scheint er mir nicht übertrieben, wenigstens ein nengerriges Wesen bleibt es immer. Auch ist mir unleidlich die gleisnerische Demuth, welche sich in den Staub wirft, unter welcher aber, da sie über alle Systeme kurz abspricht, ein ziemlicher Stolz hervorguckt, so wie die Schönthuerei mit sich selbst und das Tändeln mit seinen edelsten Gefühlen und Abstractionen, welches ihm ein geistreicher Autor jüngst vorgeworfen. (Memoiren des Freiherrn v. S—a. 1ster Theil. Prag und Leipz. 1815. S. 107.)

Karl Leonhard Reinhold.

Um die Verbreitung der Kantischen Philosophie durch Schrift und Lehre hat sich niemand größere Verdienste erworben, als Karl Leonhard Reinhold, und in dieser Rücksicht muß sein Name stets mit Verehrung genennt werden. Das Urtheil über diesen biedern kreuzbraven Mann, in dessen Seele durchaus kein Falsch ist, ist leichter und angenehmer, als jenes über Jacobi, denn die schriftstellerische Individualität Reinholds ist weit liebenswürdiger als die Jacobische; Reinhold hat aus der reinsten Liebe zur Wahrheit sich ganz hingegeben und aufgeopfert, und ist entfernt von jener leidenschaftlichen Heftigkeit und Anmaßung, welche in Jacobi's Schriften mit dem unwissenschaftlichen bilderreichen Declamiren einen so häßlichen Abstich macht. Kein deutscher Philosoph ist von so vielen Seiten her verkannt, verspottet und gemißhandelt worden, als Reinhold, er verdankt der Philosophie eben so viel Kränkung als Ruhm. Er hatte das Schicksal der ersten Demagogen in Frankreich, er durchlief die ganze Schreckensperiode der Deutschen Philosophie, und wurde das Opfer ihrer Revolutionsstürme. Da nun bei den verschieds

nen Partheien, welche nach einander den Kampfplatz betraten, einmüthig der Grundsatz galt, wer nicht mit Leib und Seele mit uns ist, der ist wider uns, Reinhold aber keiner Parthey lange treu blieb, so war es natürlich, daß er es keiner recht machen konnte, allgemach immer mehr den Credit verlor, und so bei der reinsten Wahrheitsliebe und dem fleißigsten Forschen in den Ruf einer gänzlichen Unselbstständigkeit und Wankelmüthigkeit gerieth. Reinhold war keine originelle, schöpferische, sondern empfangende, sich anschließende und hingebende Natur. Fichte nennt ihn passend, den öffentlichen und ersten Repräsentanten der Lernenden, welcher Talent zu commentiren habe *). Es muß als ganz ungehörig erscheinen, Reinholden so oft mit Kant, Fichte und Schelling in Eine Klasse gesetzt zu sehen, da diese Zusammenstellung auf eine Vergleichung dringt, wobei er nur verlieren kann. Und hierbei muß ich rügen eine große Lücke in unsrer Wissenschaft der Geister. Die Produkte des Naturreichs werden sorgsamst nach Ordnungen, Klassen, Geschlechtern, Arten, Unterarten, Uebergängen getheilt und untergetheilt, die Geister hingegen, welche noch individueller sind als die Körper, werden sammt und sonders in Eine, zwei Klassen geworfen, so daß das Verschiedenartigste, ja Entgegengesetztes, als Verwandtes und Gleiches behandelt wird. Geschichte und Kritik, welche Reinhold's Individualität festhalten und deren Bedeutsamkeit für die Philosophie fixiren wollen, haben daher nicht sowohl darzuthun, wie er die-

*) Fichte's Antwortschreiben an Reinhold auf dessen Sendschreiben. Tübing. 1801. S. 71.

ses und jenes Treffliche aus den Tiefen des eignen Gemüths zu Tage gefördert, und von dem von außen Gegebnen nur so viel als unumgänglich war, angeregt worden, um daraus ein Eigenthümliches zu entwickeln, sondern vielmehr, wie er gelitten, bald dieses, bald jenes empfangen, verarbeitet, wiedergegeben, aber als ein Fremdes nur Angebildetes, so daß er immer als Vermittler erscheint zwischen dem Original und dem Publikum, als der Jünger und Proselytenmachende Schüler seines Meisters. Dieses und der Umstand, daß Reinhold sein eigenthümlichstes Werk, die Theorie des Vorstellungsvermögens, gar bald selbst, als einen mißlungnen Versuch bei Seite setzte, bewirkten denn auch, daß seine Anstrengungen für die Philosophie, als Ganzes, von geringer Bedeutung geblieben, und nicht sowohl über ihn zu urtheilen, als von ihm Manches zu erzählen ist, worin sich seine Individualität unverkennbar dargestellt hat.

Reinhold fing im Jahr 1785 an, Kant's Kritik der reinen Vernunft zu studiren. Die Liebe, welche ihm dieses Werk bei näherem Umgang einflößte, war nicht die erste Jugendgluth eines unschuldigen, sehnsüchtigen, durch unbestimmte und unerklärliche Regungen sattsam vorbereiteten Gemüths, welche dem ganzen Leben Bedeutung und unabänderliche Richtung gibt, sondern der leidenschaftliche Rausch eines unbeständigen, an Veränderung bereits gewöhnten Herzens. Er hatte schon viermal Gestalten geliebt, in welchen sich die Weisheit zu spiegeln schien. Schon zehn Jahre war speculative Philosophie sein Hauptstudium gewesen, drei Jahre hatte er philosophische Vorlesungen

nach dem Leibnitzischen Systeme gehalten, und fühlte das Bedürfniß, die Ruhe seines Herzens wieder zu erlangen, welche er auf dem Felde der Speculation verloren hatte; denn ascetisch zum Asceten gebildet, trieb er das Werk seines Heils mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit seines Temperaments, wodurch gewisse Gefühle in ihm zu unvertilgbaren Neigungen wurden. Am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptsysteme, der Reihe nach angenommen, und wieder aufgegeben hatte, war er mit sich selbst nur darüber einig geworden, daß ihm die Metaphysik zwar mehr als einen Plan, sich bald mit seinem Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernsthaften Forderungen von beiden zugleich zu befriedigen vermochte. Dieser peinliche Gemüthszustand trieb ihn an, die Kr. d. r. V. mit der allergrößten Anstrengung zu studiren *). Er fand hier ungeheure Schwierigkeiten, und fast auf jeder Seite des tiefsinnigen Werks Räthsel, wodurch er sich eben so niedergeschlagen, als gereizt fühlte. Anfangs sah er nur einzelne schwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorschimmern. Ueber ein Jahr lang enthielt er sich fast aller andern Lektüre, zeichnete sich die Hauptsätze aus, brachte aber auf diese Weise nur Bruchstücke heraus, die ihm theils aus andern Systemen entlehnt, theils schlechterdings unvereinbar schienen. Allein allmählig ergänzten sich diese Bruchstücke zu passenden Theilen, Dunkelheiten und scheinbare Ungereimtheiten

*) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena 1789. Vorr. S. 51—54.

verschwanden, und am Ende stand das Ganze im vollen Lichte einer überraschenden Evidenz da. Er wurde nun von diesem Werke ganz durchdrungen und begeistert, und fand darin nicht nur alle seine philosophischen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entscheidende Weise gelöst, sondern war auch überzeugt, die Kritik sey das größte Meisterwerk des philosophischen Geistes, durch welches eine der allgemeinsten, merkwürdigsten und wohlthätigsten Revolutionen, die je unter menschlichen Begriffen vorgegangen, unabänderlich bewirkt werden müsse. Diesen Enthusiasm sprach er bald darauf, freilich auf eine breite und redselige Weise aus, in seinen Briefen über die Kantische Philosophie 2 Theile, Leipz. 1790, 1792, (wovon schon einige im Teutschen Mercur erschienen waren), um auch Andere an dieser wohlthätigen Erleuchtung Theil nehmen zu lassen, und vorzüglich auf die Resultate der Kritik aufmerksam zu machen, welche sich daraus für die Grundwahrheiten der Religion und Moral ergeben.

Dieser Enthusiasm verrauschte jedoch gar bald, und der Wankelmüthige vergaß die Eidschwüre, welche er öffentlich, im Angesichte vieler tausend Zeugen, gethan. Er fing an, an seiner Geliebten, welche ihm noch vor kurzem das Ideal aller Bildung geschienen, mancherlei zu bekritteln und auszusetzen. Er machte die Entdeckung, daß in der Kritik der Begriff der Vorstellung überall blos vorausgesetzt werde; diese Nachläßigkeit sey aber der Grund aller Mißverständnisse, zu welchen die Kritik Veranlassung gegeben, und es sey unmöglich, über das Erkennen sich zu

verständigen, wenn man nicht zuvor über das Vorstellen einig geworden. Es fehlt daher, sagt er, der bisherigen Logik, Metaphysik, Moral ꝛc. und selbst der Kritik der r. V. an feststehenden, anerkannten, allgemein geltenden Fundamenten, und muß und wird ihnen so lange fehlen, als es an einer Elementarphilosophie, d. h. an einer Wissenschaft der gemeinschaftlichen Prinzipien aller besondern philosophischen Wissenschaften fehlt, an einer Wissenschaft, in welcher das, was die übrigen bei ihrer Grundlegung voraussetzen, durchgängig bestimmt aufgestellt wird. Die Entdeckung und Anerkennung dieses Fundaments mag über kurz oder lang vor sich gehen, so ist sie Revolution im eigentlichen Verstande des Worts *). Das Werk, wodurch Reinhold diese Revolution bewirken wollte, war seine neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena 1789. Nach einer sehr weitschweifigen und matten Vorrede und Einleitung von dem Bedürfniß einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, stellt er den erstaunlichen Satz auf, welchem man es gleich ansieht, daß er eine Revolution bewirken kann: Man ist, durch das Bewußtseyn genöthiget, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche beide von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen. Er unterschied nun das Vorstellungsvermögen in der weitern, engern und engsten

*) Ueber das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791. Vorr. S. XXIII, XXIV.

Bedeutung, und da dasselbe sich, nach Reinhold, auf Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft gleichmäßig erstreckt, so entwickelte er aus der Theorie des Vorstellungsvermögens zugleich die Theorie des Erkenntnißvermögens.

Dieses Werk, welches in Einzelnen gar nicht ohne Scharfsinn ist, zeichnet sich aus durch klare Darstellung und ungezwungne Entwickelung; aber der Kritik und ganzen bisherigen Philosophie eine feste Grundlage zu bereiten, oder gar eine Revolution zu bewirken, dazu war es in jeder Hinsicht zu schwach. So wie manche Schauspiele dadurch, daß sie eine Handlung, welche in einen Akt zusammengedrängt, jedermanu vergnügen würde, in fünf Akte auseinanderzerren, nur langweilen, so muß auch die gar zu länglichte Manier Reinholds, wodurch die Theorie des Vorstellungsvermögens, ein artiges Thema zu einem geistreichen Programm von einigen Bogen, durch fast sechshundert Seiten durchgesponnen wird, auch den ansdauerndsten Fleiß ermüden, indem die Geduld des Lesers doch auf eine gar zu harte Probe gestellt wird. Was recht ist, lobt Gott. So beschaffen konnte sie auch die Wirkung nicht machen, welche der Verfasser gehofft hatte. Es regten sich bald mehrere Gegner. Die Kantianer empörte die Behauptung, daß es der Kritik an einem Fundament fehle, und sie ließen ihn dieses tief empfinden; aber eben so wenig waren auch die Gegner der Kritik mit dieser neuen Theorie zufrieden, da Reinhold eine noch viel zu große Anhänglichkeit an die Kritik verrieth; er hatte zwar dem Gebäude ein besseres Fundament unterzulegen gesucht, aber das Gebäude selbst, als Gebäude gnügte ihm noch, was es

nicht sollte. Sein schärfster Gegner aber war Gottlob Ernst Schulze, der sich schon durch seinen Grundriß der philosophischen Wissenschaften, Wittenberg 1788 und 90, 2 Theile, als einen guten Kopf gezeigt hatte. Er gab im Jahr 1792 eine Schrift heraus unter dem Titel: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Pr. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. Die Gegengründe des Aenesidemus waren so gewichtig, daß Reinhold selbst, gutmüthig und für jede bessere Einsicht empfänglich, wie er denn stets war, sich bald von der Unhaltbarkeit seiner Theorie überzeugte, und sie dann ganz aufgab, doch so, daß er, wie man zu sagen pflegt, den alten Adam nicht völlig auszuziehen vermochte, sondern, wie in dieser Theorie selbst ihm noch der Kantianism, als Kantianer noch der alte eklektische Popularphilosoph, so auch bey allen folgenden Metamorphosen ihm noch der Elementarist anhing.

Nun bildete sich Fichte's Wissenschaftslehre aus, und erregte die ganze Aufmerksamkeit des Publikums. Auch unser Reinhold fühlte das Gewicht jenes gewaltigen Geistes, und vermochte nicht, sich dem Einflusse desselben zu entziehen. Er übte und stärkte sogleich sein Talent des Lernens und Commentirens. In der Auswahl seiner vermischten Schriften, Jena 1797, 2 Theile, zeigte er, wie Fichte selbst sagte *), daß auch Er die Wissen-

*) Philosophisches Journal 5ter Band 1797. S. 360.

schaftslehre verstanden habe. Fichte bezeugte ihm noch schriftlich, daß er in die Wissenschaftslehre eingedrungen sey, dann dieses, schrieb Fichte, beweise ihm theils seine Erzählung, wie es zugegangen sey, theils seine richtige Ansicht seines ehemaligen Systems, dessen böser Schaden allerdings der gegebne Stoff gewesen. Er stattete ihm dazu seinen feurigsten Glückwunsch ab. Durch dieses schmeichelhafte Zeugniß aufgemuntert und entzückt, gab sich nun Reinhold der Wissenschaftslehre mit Leib und Seele hin. Im Januar 1798 erschien seine Recension der Wissenschaftslehre in der Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung. Fichte bezeugte wieder, (den 2ten Mai 1798), daß Reinhold in das Innere dieses Systems eingedrungen sey, davon sey er durch diese Recension aufs Neue überzeugt worden." Und um sich auch hier als Commentator zu bewähren, gab Reinhold bald darauf zwei Schriften heraus: Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott, Hamb. 1799, und: über die Paradoxien der neuesten Philosophie, Hamb. 1799. Er wollte dadurch (Vorr. S. 11) das Bedürfniß, den eigentlichen Charakter ihres Geistes zu verstehen, befriedigen, und zugleich die sehr bedenkliche Gefahr, denselben falsch zu verstehen, beseitigen.

So weit ging Alles vortrefflich, Fichte hatte an einem der berühmtesten Philosophen seiner Zeit einen fleißigen Schüler gefunden, Reinhold fühlte sich glücklich durch den Beifall seines geehrten Lehrers, und dieser Beifall gewährte ihm Ersatz für die Kränkungen von Seiten der Kantianer, welche ihm vorwarfen, es fehle ihm durchaus an

jener Selbstständigkeit, die zu einem Philosophen von Profession nothwendig sey; freilich ein lächerlicher Vorwurf aus dem Munde eines Kantianers. Doch bald nahm die Sache eine fatale Wendung. Bardili trat auf und suchte durch seinen Grundriß der ersten Logik, Stuttg. 1800, die ganze Philosophie zu reformiren. Er machte die ungeheure Entdeckung, daß das Denken bestehe in der unendlichen Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben und durch Eins und Ebendasselbe, und daß so das Denken nichts anders als Rechnen sey. Diese Entdeckung war ganz dazu geeignet, Reinholden, der, wie er selbst darauf anspielt, einem Rohre in der Wüste glich, das vom Winde hin und her getrieben wird, in dem Innersten zu ergreifen und in Feuer und Flammen zu setzen. Die Wissenschaftslehre erhielt nun den Abschied, und Reinhold stellte seine Begeisterung für das Rechnen wieder in zwei dicken Bänden dar, in den Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie, beim Anfange des 19ten Jahrhunderts, 6 Hefte, Hamb. 1801 und 1802. Hier that er die merkwürdigsten Bekenntnisse von sich. Zuerst machte er bekannt, daß die Revolution in der deutschen Philosophie anders ausgefallen sey, als man gefürchtet und gehofft, anders als er im Anfange in den Briefen über die Kantische Philosophie ankündigte, anders als er bei der Herausgabe der Theorie des Vorstellungsvermögens vermuthete, und anders als er gegen das Ende derselben ihr Ziel durch die Wissenschaftslehre erreicht glaubte; kurz anders, als er voraussehen konnte, da er vom Anfange an jede ihrer

bedeu-

bedeutenden Wendungen als theilnehmender Begleiter selbst mitmachte. Wäre er nun bei irgend einer ihrer Wendungen stehn geblieben, so würde er noch immer, wie es ihm schon dreimal begegnet ist, den Anfangspunkt einer neuen krummen Wendung für den Anfangspunkt der gerade fortschreitenden Richtung und für den Eingang in den sichern Pfad der Philosophie ansehen, und das wahre und eigentliche Ende der ganzen Revolution würde auch für ihn noch nicht herbei gekommen seyn. Auch hierbei fragt er ganz naiv, ob er sich nicht vielleicht auch das viertemal täusche? und das wahre und eigentliche Ende, welches er in diesen Beiträgen ankündiget, und zu welchem er dem neuen Jahrhundert Glück wünscht, nicht vielleicht wieder der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte? Indessen hält er es für heilige Pflicht, sich für diese Veränderung zu erklären, gesetzt daß er auch noch den letzten Rest des Zutrauens einbüßen sollte, dessen ihn einst das philosophische Publikum würdigte *). Bei dieser neuen Philosophie gab es für Reinholden wieder unermeßliche Arbeiten. Ungeachtet des bittern Spottes, mit welchem Bardili's erste Logik bei jeder Gelegenheit seiner Philosophie erwähnte, und dieses Buch durch seinen Titel, Dedication und Schreibart am widerlichsten auf ihn wirkte, ließ er sich doch nicht abhalten, es zwölfmal hinter einander zu lesen **). Aber, wie gesagt, auch als Rechenschüler konnte er jetzt den alten Adam nicht völlig ausziehen. Er

*) Beiträge erstes Heft. Vorr. S. III—VI, XIV.

**) Beitr. 1stes Heft S. 128, 5tes Heft S. 39.

sagt selbst in der Generalbeichte an seinen Seelensorger Bardili, daß er einen unglücklichen Coalitionsversuch machen wollte zwischen dem transcendentalen Idealism und dem rationalen Realism, daß ihn aber sein guter Genius noch zur rechten Zeit in die Schule der ersten Logik zurückgeführt habe, und daß er sich aufs reine Lernen beschränke, und dadurch hoffe, seine verwöhnte Einbildungskraft endlich unterzukriegen, und die alten transcendentalen Typen durch die neuen rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen. Zugleich besorgt er, er möchte anstatt seine bisherige Pseudosophie durch die Philosophie seines theuren Lehrers zu berichtigen, vielmehr diese durch jene mißdeuten. Aus Angst vor dieser Klippe stellte er sein eignes Bearbeiten der Philosophie seines Lehrers wieder ein, und beschränkte sich aufs reine Lernen, Empfangen und Nachdenken im eigentlichsten Verstande *).

Dieses Geständniß macht dem Herzen Reinhold's alle Ehre, aber bei einigen Nachdenken kann ihm doch unmöglich entgangen seyn, daß er sich dadurch in den Augen aller Philosophen herabsetzt. Denn darinn besteht ja eben das Eigenthümliche und Große der Philosophie, daß sie, als eine große und schwere Kunst, in Wahrheit weder gelehrt, noch gelernt werden kann, und daß alles Lehren in der Philosophie nichts ist als eine Erregung der innern Selbstthätigkeit, gleichsam eine geistige Hebammenkunst, (wie Socrates seine Lehrmethode passend nennt) damit der im Innern noch schlummernde Keim durch Ableitung schädlicher

*) Beitr. 1stes Heft. S. 162, 163.

Einflüsse und Zuführung heilsamer Nahrungsmittel erweckt werde, wachse, sich herausarbeite, und so die jungen Gemüther von einer gesunden und lustigen Frucht glücklich entbunden werden. Hiermit übereinstimmend, sagte schon Kant *): „Wer ein System der Philosophie lernt und gelernt hat, hat nur eine historische Kenntniß desselben, er weiß und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war, er bildete sich nach fremder Vernunft, er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt und ist ein Gypsabdruck von einem lebenden Menschen."

Die Folgen dieser Uebereilung wurden bald sichtbar. Zuerst verscherzte er dadurch Fichte's Achtung für immer. In der Recension des Bardilischen Grundrisses in der Erlang. Lit. Zeit. sagte Fichte öffentlich: „Reinhold habe auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre, auf welchem er ohnedies nie recht festgestanden, Fassung und Gleichgewicht verloren." Reinhol'ds Sendschreiben an Fichte über diese Recension (Beitr. 1stes Heft) sagte eigentlich so viel als nichts, und machte seine Sache nur noch schlimmer. Denn es erschien gleich darauf Fichte's Antwortschreiben an Reinhold. Tüb. 1801. Es gehörte wirklich Reinholdische Gutmüthigkeit dazu, um nicht zu begreifen, wie es mit diesem Schreiben eigentlich gemeint sey, und sich durch Ausdrücke, wie, mein würdiger Freund ꝛc. täuschen zu lassen. Wenn Fichte S. 81 schreibt: „Ich weiß, daß ich an Studien, Uebung, Talent, hinter einem großen Theile meiner Zeitgenossen, und insbesondre hinter

*) Kr. d. r. Vern. S. 864.

Ihnen weit zurückstehe", so ist wohl die Persiflage handgreiflich. Andre Stellen sind noch derber, damit ihm ja kein Zweifel übrig bleiben sollte, was Fichte eigentlich hatte sagen wollen. Z. B. S. 20: „Sie haben die Wissenschaftslehre gerade so verstanden, wie Fr. Nicolai." (und R. selbst nennt Fr. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen von Fichte, das er zugleich mit Fichte's Schreiben erhalten, einen schauderhaften Vernichtungsprozeß, beide Schreiben sehen aber fast wie Zwillinge), S. 21: „Meine Wissenschaftslehre liegt in einer Region, die Ihnen noch immer so verborgen ist, wie Ihnen vor zwei Jahren die unendliche Wiederhaltbarkeit verborgen war. Ich will Ihnen einige Winke geben, wodurch Sie sich, wenn Ihnen Leben und Gesundheit bleibt, etwas höher erheben können." S. 87: „Von dem, was Reinhold zu Kiel von meiner Wissenschaftslehre sagt, glaubt ihm doch ja kein Wort." S. 70—73: „Es scheint zu folgen, daß sie auch jetzt noch nichts im Gebiete der Philosophie — eigentlich wissen. Sie haben sich zum Repräsentanten des lernenden Publikums aufgestellt, und zu einem treuen Spiegel des in diesem Publikum herrschenden Zeitgeistes. Sollte aber einer Sie für einen Lehrer halten, und sagen wollen, ein solcher müsse erst selbst feststehen und wissen, ehe er andere zu lehren unternehme, so könnte ich diesem nicht ganz Unrecht geben, und ich denke, Sie auch nicht. Ihr eigentliches Polemisiren ist ein hämisches Verläumden. Wenn Sie auch wirklich der Mann wären, der unsre, (Fichte's und Schelling's) Systeme beurtheilen könnte, der Sie doch, wie Sie nun hoffentlich selbst einsehen werden, offenbar nicht sind." So schreibt man an ei-

nen, aus dem man nichts macht, oder den man zum Besten haben will. Ein noch harteres Loos hatte ihm Schelling zugedacht. In jenem scandalösen Gespräche *) wurde der schauderhafte Vernichtungsprozeß, wie R. Fichte's Schrift gegen Nicolai nennt, auch an ihm in aller Form vollzogen, oder, wie er sich selbst in den Beiträgen ausdrückt, die Bulletins aus dem Hauptquartier berichteten seine Vernichtung. So inhuman und grob auch das ganze Verfahren war, so war doch auch R. nicht schuldlos, denn wer so unselbstständig in der Wissenschaft ist, der kann zuletzt dem allgemeinen Spotte kaum entgehen. Selbst auf seine besten Freunde machte der Abfall von der Wissenschaftslehre einen widrigen Eindruck. Im 3ten Hefte der Beiträge lieferte er eine neue Darstellung der Elemente des Rationalismus, welche ihm, wie er selbst gesteht, unsägliche Mühe machte. Er eignete dieselbe den Professoren Maczeck in Wien, Paulus und Socher zu. Die beiden ersten gestanden, daß sie nicht befriediget worden, und Socher antwortete nicht einmal darauf.

Merkwürdig ist die Art, wie er sich über seinen Systemwechsel erklärt. Es wird mir, sagt er **) zur Entschuldigung dienen, daß die Philosophie selbst von jeher, und insbesondre seit zwanzig Jahren, nicht selbstständiger gewesen ist, als meine Wenigkeit." Der Schlüssel zu dies

*) Schelling's und Hegel's kritisches Journal der Philosophie. Tübingen 1802. 1sten Bandes 1stes Stück.

**) Beitr. 1stes Heft. Vorr. S. XIV, XV.

ser sonderbaren Meinung findet sich anderswo *) wo es heißt: „die Geschichte der Philosophie ist der Inbegriff oder die Erzählung der Veränderungen, welche die Wissenschaft des Zusammenhangs aller Dinge erfahren hat.“ Kann man eine gemeinere Ansicht von der Geschichte der Philosophie haben? Reinhold glaubt also wirklich, daß die Philosophie ein ganz zufälliges, charakterloses Ding ist, das heute so morgen so seyn, das man nach Belieben drehen und wenden, aus- und anziehen kann, wie ein Kleid. Und in der That, nur dadurch, daß er dies glaubte, ist seine ganze Metamorphose begreiflich. Er war aufgewachsen in ein m Kleide nach dem Zuschnitte der Populärphilosophie, welches ihm durch eine damals übliche prästabilirte Harmonie wie angegossen saß; dann trug er ein kritisches, mit welchem er jubelnd durch die Straßen lief, um zur neuen Mode anzufeuern; hierauf kurze Zeit eins nach eigner Phantasie, welches er jedoch, nachdem der Aenesidemus ei, nig mal tüchtig darauf geklopft hatte, mit einem à la Fichte vertauschte, da ihm aber auch dieses, als ein Nicht — Ich, nicht gut stand, so verschrieb er sich zuletzt eins aus Stuttgart in Form eines Rechenkastens, und ging damit wieder in die Schule.

Und somit wäre denn nun endlich Reinhold's Laufbahn wirklich beschlossen, er wäre zur Festigkeit und zum Frieden mit sich selbst gelangt? Ach nein! Im Jahr 1812

*) Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie (Auswahl vermischt. Schriften. 1ster Theil. Jena 1796. S. 226 ꝛc.)

erschien seine Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften. Man traut seinen Augen nicht, wenn man in der Vorrede und Zueignung an Jacobi liest: „Endlich, habe ich Deine merkwürdigen Winke vom Jahr 1792 verstehen gelernt, wodurch Du andeutest, es fehle uns nur an einer Kritik der Sprache, um uns alle über Metaphysik Eines Sinnes werden zu lassen. Ich rief viermal, anfangs der Kritik, dann meiner Theorie des Vorstellungsvermögens, dann der Wissenschaftslehre, und endlich der Logik Bardili's voreilig das εὕρηκα! nach. Und die Menächmen spielten fort, und das Drama droht, immer langweiliger und unverständlicher zu werden. Auch die Bardilische Logik war ein vergeblicher Versuch, weil sie ohne Kritik der Sprache unternommen wurde. Diese Synonymik soll nun das letzte und eigentliche Resultat meines bisherigen Lernens und Forschens seyn, womit ich meine irdische Laufbahn in der Hauptsache der mir theuersten Angelegenheit beschließe, und das Ziel erreicht habe, welches mir jede Mühe eines dreißigjährigen Strebens und jeden Kummer des Erdenlebens vergilt" *). So sehr ich nun auch wünsche, daß der redliche, es mit der Wissenschaft so herzlich gut meinende Reinhold diese Ruhe wirklich finden möge, so leid thut es mir, hinzufügen zu müssen, daß er sie auf diesem Wege wieder nicht erreichen wird, und die Menächmen noch weiter fortspielen werden. Denn erstens ist seine Synonymik das Werk

*) Vorr. S. IV—VII, XXIX—XXXI.

nicht darnach, daß uns über Metaphysik Eines Sinnes machen könnte, und zweitens ist ein ewiger Friede in der Wissenschaft, so gut wie in der Politik, eine bloße Chimäre, gutmüthig ersonnen, aber ohne tiefe Kenntniß der Wissenschaft und des Lebens. Durch einen allgemeinen bestimmten Sprachgebrauch in der Philosophie könnte blos bewirkt werden, daß wir einander besser verstehen und nicht so oft ins Blaue hinein gestritten wird, aber von dem bloßen Verstehen ist es noch welt bis zum ewigen Frieden, der Streit der Philosophen liegt tiefer, und ist von der endlichen Erscheinung und Gestaltung der Wissenschaft unzertrennlich. Die ewige Wahrheit, als Vorwurf der Wissenschaft, ist nicht ein Einfaches, Einförmiges, sondern etwas, das sich unbeschadet seines ewigen reinen Wesens in den mannichfaltigsten Formen, Arten und Weisen dargestellt hat, so wie Gott, ohne aufzuhören, er selbst zu seyn, sich in zahllosen Individuen auf die wunderbarste Weise offenbart hat. Der Mensch hat nun für diese verschiednen Seiten der sich offenbarenden Wahrheit verschiedne Organe, und faßt davon nur so viel auf, als in seinen Gesichtskreis fällt, er sucht, was seine Individualität anspricht, wohin ihn sein Bedürfniß und Verlangen zieht. Dazu kommt, daß die Wahrheit, als ein Unendliches im Endlichen sich Offenbarendes, sich eben so sehr unsern Blicken entzieht, als sich denselben enthüllt. Ferner würde die Verwirklichung eines allgemeinen Friedens in der Philosophie nur eine Erschlaffung herbeiführen, welche von dem völligen Hinsterben nur durch den Namen würde unterschieden seyn. Es verhält sich mit der Wissenschaft, wie mit der Natur, und kann nicht anders seyn, da ja die Wissen-

schaft nur das geistige Universum ist. So wie in der Natur alles erscheinende Leben sich darstellt als ein Kampf entgegengesetzter Elemente, oder wie Heraclit sagte, der Streit der Vater aller Dinge, der rechte Herrscher und König ist, indem er durch Aufregung entgegengesetzter Kräfte die Erzeugung bewirkt, deren Beendigung auch der Tod des Lebendigen ist, aber eben so aus dieser Zerrissenheit sich immerfort eine höhere Einheit, eine Harmonie aus der Dissonanz entwickelt, eben so ist auch in der Wissenschaft ein recht tüchtiges Leben nur in dem Gegenstreben entgegengesetzter Kräfte, nur aus der Dunkelheit kommt Licht und Klarheit, nur aus Kampf und Streit geht die Wahrheit siegreich hervor. Und das ist eben der herrlichste Triumph des Genies, das, was Tausende verwirrt und entzweit hat, in überraschender Klarheit darzustellen.

Johann Gottlieb Fichte.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Kritik der reinen Vernunft lehrt, daß sie nicht die Form des Systems hat. Dies ist auch unverträglich mit dem Charakter einer Kritik. Eine Kritik ist negativ, tadelnd, wegräumend, beschränkend, ein System positiv, aufbauend, auseinanderstrebend. Gleichwohl nennt Kant seine Kritik ein System, und spricht von einer künftigen strengen Darstellung desselben. Diesen Gedanken konnten die Kantianer nicht umgehen, und daraus sind die zahlreichen Logiken, Metaphysiken, Moralen, Psychologien, Naturrechte, und Aesthetiken nach Kantischen Prinzipien entstanden. Diese leiden aber sämmtlich an zwei Grundgebrechen; entweder beurkunden sie augenscheinlich die Untauglichkeit der Kritik zu einer strengen Wissenschaft, oder, wo sich einzelne Glieder einer ächten Wissenschaftlichkeit zeigen, ist leicht darzuthun, daß die Bestandtheile dazu anderswoher entlehnt worden. Dieses wohl erwägend, bleibe uns Reinhold immer schätzbar, welcher schärfer als irgend ein Kantianer seiner Periode sahe. Er faßte den Begriff des Systems, und hielt ihn an die Kritik. Hier mußte es ihm flugs einleuchten, daß die Kri-

tik keine Philosophie als Wissenschaft, sey. Dieß bestimmte ihn zu dem Versuche, durch seine Theorie dem Ganzen eine systematische Haltung zu geben. Er forderte Einheit, und brachte dadurch einen neuen Geist in das Studium der Kritik. Nur liegt die Einheit eines Systems nicht gerade darin, daß aus einem einzigen Grundsatze die ganze Philosophie abgeleitet wird. Sein guter Genius leitete ihn auf das Bewußtseyn. Kant war bemüht, aus dem Wesen der geistigen Thätigkeit den Gehalt und die Grenzen aller der menschlichen Erkenntniß zugänglichen Realität abzuleiten. Es schien demnach zur Vollendung der menschlichen Wissenschaft nichts weiter nöthig, als diesen innern Grund, das reine Bewußtseyn, die ursprüngliche Apperception näher zu untersuchen. Dieses hatte Reinhold versucht, und dadurch den Fichteschen Idealismus eingeleitet. Dasselbe that auch Jacob Sigismund Beck in seinem einzig möglichen Standpunkte, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Riga 1796. Er behauptete, die Kantische Philosophie sey nur dadurch kritisch, daß sie auf dem Standspunkte des ursprünglichen Verstandesgebrauchs stehe. Das Thema des höchsten Grundsatzes der Philosophie sey das ursprügliche Vorstellen selbst. Dieses ursprüngliche Vorstellen ist keiner weitern Nachfrage fähig. Es ist ein origineller selbstthätiger Zustand, der das Philosophiren ausmacht, und kein andrer als das ursprüngliche Vorstellen selbst. Von demjenigen, der dieses oder jenes Mannes System sich zu eigen macht, kann man nur sagen, daß er eine Philosophie erlernt, nicht aber, daß er philosophirt. Das Ziel der Philosophie besteht nicht in Erklärungen und

Entwickelung der Begriffe, sondern in der Darstellung der ursprünglichen Erzeugung der Begriffe. Das ursprüngliche Vorstellen ist Objekt der Philosophie, und dadurch ist sie Transcendental-Philosophie oder transcendentaler Idealism. Die Kantische Philosophie ist ein solcher transc. Idealism *). Dadurch erhob sich Beck über die Schaar der Kantianer. Dies bewog Fichten zu der Erklärung, daß jene Schrift Becks das zweckmäßigste Geschenk sey, welches dem Zeitalter gemacht werden konnte, daß sie die beste Vorbereitung sey zum Studium seiner Wissenschaftslehre, und das mächtigste Hinderniß ihres Verständnisses zerstöre **). Irrig aber ist die Meinung einiger, daß Fichte durch Beck auf seinen Idealism geleitet worden; denn der einzig mögliche Standpunkt erschien erst 1796.

Die Darstellung der Fichteschen Philosophie hat ihre eignen Schwierigkeiten. Bekanntlich hat man oft über die große Dunkelheit derselben geklagt, und Fichte seinerseits, beklagte sich eben so oft über das Mißverstandenwerden, und äußerte sogar bisweilen, ihn verstehe noch niemand. Das Klaglied des Nichtverstandenwerdens ist vor und nach Fichte oft genug gehört worden. Sonderbar ists indessen, daß es sich laut erhebt, sobald ein Gegner auftritt, aber durch Beifallsbezeugungen eben so schnell erstickt wird. So auch bei Fichte. Wenn man ihn recht lobte, war es ihm ein Zeichen, daß man anfange oder auf dem Wege sey, ihn

*) S. 123, 132, 137.

**) Philosophisches Journal 5ten Bandes 1stes Heft S. 46.

zu verstehen, so wie man sich aber einigen Tadel erlaubte, so war er eben so sehr überzeugt, daß man gar nicht wisse, wovon eigentlich die Rede sey, daß man zum Schweigen verdammt sey ꝛc. Als Reinhold bei ihm in die Schule ging, erklärte er laut, Reinhold habe ihn vollkommen verstanden, kaum aber war jener abtrünnig geworden, als Fichte eben so kräftig zu erkennen gab, daß Reinhold ihn verstanden, habe er bis jetzt eigentlich nur geglaubt, nicht aber gewußt, und er sehe nun wohl, daß Reinhold sich unter der Wissenschaftslehre etwas ganz anders gedacht habe; was dies aber sey, vermöge er nicht zu sagen, seine Wissenschaftslehre liege in einer Region, welche Reinholden noch immer verborgen sey und bleiben werde *). Fichte hatte keine Ahndung davon, daß jemand ihn verstehen, und dennoch seine Wissenschaftslehre für einseitig halten und darüber hinausgehen könnte. Er wollte, sagte er **), ewig verdammt seyn, wenn er je auch nur innerlich zurücknehme, oder irgend ein Mensch, der es nur einmal eingesehen, könne, was er an der Wissenschaftslehre wirklich wisse, und als evident einsehe." Wenn man nun erwägt, wie er gleichwohl später durch sonnenklare Berichte über das Wesen der Wissenschaftslehre seine Zeitgenossen zum Verstehen zu zwingen suchte, wie er demnach in demselben Jahre, wo er äußerte, daß er es kaum der Mühe werth halte, mit dem Publikum durch die Druckerpresse zu reden, und einen immer größeren Eckel gegen dasselbe ver-

*) Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold. Tübing. 1801. S. 21, 59, 61.

**) Ebend. S. 69.

spüre *), gleichwohl drei Bücher, über das Wesen des Gelehrten, Anweisung zum seligen Leben, und Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters drucken ließ; wie ferner, trotz diesen erbaulichen Prunkreden die Wirkung auf sein Zeitalter immer schwächer, die Zahl seiner Schüler geringer wurde; so dringt sich der Gedanke auf, daß in seiner Philosophie etwas seyn mußte, was dem Zeitgeiste widerstrebte, und in die Länge nicht befriedigte. Was dieses sey, wird sich von selbst ergeben. Die vermeinte große Dunkelheit seiner Philosophie hat ihren Grund vornehmlich in der ihm eignen Methode und Darstellung. Aus einem oder wenigen Sätzen entwickelt er, scheinbar mit der größten Consequenz und Strenge ein ganzes System; aus einem zarten, kaum sichtbaren Fädchen wird auf diese Weise bald ein dichtes Gewebe, welches den Leser umfängt, ihn von der Außenwelt abschneidet, und in einem engen Kreis von Vorstellungen bannt, aus welchem er sich oft vergebens zu befreien trachtet, wie sehr er auch das Drückende dieser Fesseln empfindet. Rücksichtlich der Dunkelheit seiner Sprache erklärte er selbst **), seine Darstellung sey höchst unvollkommen, und mangelhaft, vorzüglich weil er eine feste Terminologie, das bequemste Mittel für Buchstäbler, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trocknes Gerippe zu verwan-

*) Vorrede zu der Anweisung zum seligen Leben, Berlin 1806, und über das Wesen des Gelehrten, Berlin 1806.

**) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipz. 1794. Vorrede.

deln, so viel als möglich zu vermeiden suchte." Will er damit sagen, man müsse die Grundideen des Systems auf verschiedne Weise darstellen, theils um so besser ihren Reichthum zu enthüllen, theils um die Selbstthätigkeit des Lesers anzuregen, wohl! ich habe nichts dagegen; versteht er aber unter fester Terminologie einen bestimmten, festgesetzten Sprachgebrauch, so ist diese ein Haupterforderniß, deren Mangel seinen Schriften zu nicht geringem Vorwurf gereicht, und eine Philosophie, welche dadurch ihres Geistes beraubt werden könnte, möchte wohl überhaupt nicht viel Geist zu verlieren haben. Anmaßend muß auch nach jenem Geständniß die Aeußerung genannt werden, daß, wem die Wissenschaftslehre unverständlich sey, dem es überhaupt an der gänzlichen Freiheit der innern Anschauung mangele. Daß Fichte Alles vollkommen klar gedacht habe, ist für den Leser noch nicht hinreichend, dieser verlangt, daß das klar gedachte auch klar und bestimmt ausgedrückt werde; und er kann es verlangen, denn der Autor schreibt für den Leser.

Ich gehe zur Darstellung der Grundidee der Wissenschaftslehre. Ich werde mich, so viel als möglich, an Fichte's eignen Ausdruck halten, um dadurch dem Vorwurfe zu entgehen, als ob ich etwas Fremdartiges hineingelegt hätte. Fichten eigenthümlich ist der Name Wissenschaftslehre statt Philosophie. Man hat diese neue Bezeichnung vortrefflich gefunden. Allerdings kann die Philosophie in ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften als Wissenschaftslehre dargestellt werden, insofern sie, die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften enthaltend,

anzusehen ist, als der gemeinsame Stamm, aus welchem jene als so viel lebendige Zweige herauswachsen zu eigenthümlicher Blüthe und Fruchttragung. Dagegen erzeugt Wissenschaftslehre den dem innersten Wesen der Philosophie widerstrebenden Gedanken, welcher durchaus zu verbannen ist, als ob die Philosophie eigentlich gelehrt und gelernt werden könne. Ich ziehe Philosophie vor erstens, weil dadurch das höchste Ziel derselben Weisheit, d. h. eine lebendige, in das Leben eingehende, dasselbe leitende Wissenschaft bezeichnet ist, und zweitens auch die unvermeidliche Schranke nicht übersehen wird, denn die höchste Wissenschaft und Weisheit ist ein Ideal, dem Menschen aber ist nur die aufrichtige, feurige Liebe darnach, und das eifrige Streben verliehen.

Welches ist der Grund unsrer Behauptung, daß unsern Vorstellungen etwas außer uns entspreche? Diese Frage, welche er für die eigentliche Aufgabe aller Philosophie hielt, beunruhigte Fichten seit seiner frühesten Jugend. Kant spornte ihn nur von neuem an, that ihm aber keine Gnüge. Daher beantwortete er sich dieselbe völlig unabhängig von jenem großen Manne, auf seine eigne Weise, und auf seinem eignen Wege. Erst hinterher sahe er mit Ueberzeugung ein, daß Kant dieselbe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen und sie gerade so beantwortet, wie die Wissenschaftslehre es thut *). Daher ist sein eignes System kein andres, als das Kantische, d. h. es enthält dieselbe Ansicht der Sache;

*) Philos. Journal 3ter Band S. 295. 296.

Sache; ist jedoch in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung *). Kant aber ist bis auf ihn ein verschloßnes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte. Es hat noch niemand gezeigt, daß er Kanten verstanden habe, und die Kantianer wissen eigentlich gar nicht, wovon die Rede ist. Kant muß aber nach dem Geiste erklärt werden, da es mit der Erklärung des Buchstabens nicht recht fort will. Ungeachtet nun Kant in dem Intellig. Bl. der Jenaer Lit. Zeit. erklärte, er halte Fichte's Wissenschaftslehre für ein ganz unhaltbares System, denn eine Wissenschaftslehre sey nichts mehr oder weniger als bloße Logik, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben, vergebliche Arbeit sey; Fichte thue besser, wenn er statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten seine gute Darstellungsgabe cultivire;" so wieß ihn doch Fichte mit der Erklärung ab, er werde demungeachtet das Scholastische nicht aus den Augen setzen, und es könne wohl seyn, daß Kant sich selbst nicht recht verstanden habe, und er könne dem ehrwürdigen Greise nicht zumuthen, sich in einen ganz neuen, ihm ganz fremden, und von seiner Manier abweichenden Ideengang zu versetzen, blos damit er ein Urtheil spreche.

Wegen dieser Verwandtschaft der Kritik und Wissenschaftslehre gilt das über Kant bemerkte, daß er den Menschengeist von den äußern Gegenständen abgezogen und auf

*) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, phil. Journ. 5ter Band. S. 3. 4.

sich selbst forschend blicken gelehrt, in seiner ganzen Ausdehnung auch von Fichte. So wie dies der Geist und die innerste Seele der Kritik ist, so ist es auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre. Dadurch bewährt sie sich als ächte Speculation. Sinnreich vergleicht sie sich mit der Kunst; denn die Philosophie ist künstlerisch, Alles muß in ihr innerlich angelegt, zubereitet und ausgebildet werden. Die Wissenschaftslehre behauptet mit Recht, man müsse zum Philosophen geboren seyn wie zum Künstler, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen, man könne aber durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Daher ist die erste Forderung, welche sie an ihren Lehrling thut, diese: Merke auf Dich selbst, kehre Deinen Blick von Allem, was Dich umgibt, ab, und in Dein Innres. Sie fordert von ihm ein innres Handeln, es soll ihm gar nichts gegeben werden, sondern er soll es von sich selbst nehmen. Die Wissenschaftslehre sagt nicht: Begreife, was man Dir sagt, sondern, begreife Dich selbst, construire, so zu sagen, Dich selbst, und siehe, wie dies zugeht *). Dadurch weißt sie Alle, die nicht in ihren Umkreis gehören, und die Weihe nicht haben, gleich an der Schwelle zurück. Ihr Objekt ist nicht etwas Ruhendes und Festes, sondern ein Thätiges, in seiner Thätigkeit Dargestelltes; ihr Zweck ist nicht, ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben. Sie läßt das Ich unter ihren Augen handeln und sieht ihm zu. Alle ihre Beschreibungen sind genetisch. Sie ist eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Wer die beschriebnen Handlungen nicht in sich selbst

*) Phil. Journ. 3ter Bd. S. 298 ꝛc. 5ter Bd. S. 6 ꝛc.

hervorzubringen vermag, der sieht nichts und erhält nichts. Die Wissenschaftslehre geht auf diese Weise von dem Grundstoffe alles dessen aus, was je im Bewußtseyn vorkommen kann, und aus welchem Alles geworden ist, was da ist. Sie macht sonach den Weg der Abstraktion zurück, oder vielmehr sie läßt unter ihren Augen das Ich ihn zurückmachen. Dasselbe setzt unter ihren Augen zusammen, was durch die Abstraktion getrennt war. So wie der Chemiker die vorher aufgelößten Körper wieder aus ihren Grundstoffen componirt, und nun erst sicher ist, der Natur ihr Geheimniß abgelernt zu haben, so der transcendentale Philosoph. Die Wissenschaftslehre hat somit den Grund aller Erfahrung anzugeben; deshalb müssen ihre Resultate mit der Erfahrung übereinstimmen, denn sonst hat sie ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten, und aus den nothwendigen Handlungen der Intelligenz zu erklären, nicht Gnüge geleistet. Soll sie den Grund aller Erfahrung angeben, so liegt ihr Objekt nothwendig außer aller Erfahrung. Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung, diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Nun ist in der Erfahrung das Ding, dasjenige, was unabhängig von unsrer Freiheit bestimmt seyn, und wornach unsre Erkenntniß sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat denn von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem erstern, so behält er eine Intelligenz an sich, d. h. abstrahirt von ihren Verhältnissen zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letztern, so behält er ein Ding an sich, d. h. abstrahirt da-

von, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealism, das zweite Dogmatism. Die Wissenschaftslehre ist Idealism, sie erhebt sich mit gänzlicher Abstraktion von aller Individualität zu dem Absoluten. Dieses Absolute ist sonach das Ich an sich, oder die Ichheit, die Vernunft, die Intelligenz. Ich ist aber dasjenige, was nicht Subjekt seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Akte Objekt, und nicht Objekt seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Akte Subjekt zu seyn, und umgekehrt, was so ist, ist Ich, beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe. Aus dieser Identität allein, so daß man nicht das Mindeste weiter hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor *). Durch sie wird die Frage vom Bande des Subjekts und Objekts für immer beantwortet, indem beide als ursprünglich in der Ichheit verbunden gesetzt werden Durch sie wird der kritische Idealism gleich zu Anfange aufgestellt, die Identität der Idealität und Realität, der weder Idealism im Gegensatze des Dogmatism, noch Dogmatism im Gegensatze des Idealism ist. Daher ist die Wissenschaftslehre durchaus realistisch, Realism, aber auch eben so idealistisch, also Real-Idealism oder Ideal-Realism, und da das Absolute die Vernunft ist, so geht sie aus von der absoluten Selbstthätigkeit des Ich, und der Inhalt derselben ist in zwei Worten dieser: Die Vernunft ist absolut selbstständig. Die Grundlage des Fichteschen Systems ist also, das Absolute, oder die abso-

*) Phil. Journ. 3ter Bd. S. 297. 4ter Bd. S. 334, 340.

lute Vernunft, Ich, als absolute Identität des Idealen und Realen. Dieses Erfassen des Ich seiner selbst, dieses Zurückgehen in sich selbst ist kein Begreifen, denn dies wird erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich und durch die Bestimmung des Ich in ihm. Mithin ist es eine bloße Anschauung. Es ist sonach auch kein Bewußtseyn, nicht einmal ein Selbstbewußtseyn. Fichte nennt sie intellektuelle Anschauung. Sie ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus wird die Wissenschaftslehre ein Produkt der eisernen Nothwendigkeit. Kant hat sich entschieden gegen die Behauptung eines Vermögens zur intellektuellen Anschauung erklärt. Nach Kant geht die intellektuelle Anschauung auf ein nicht sinnliches Seyn, auf Dinge an sich, die Wissenschaftslehre dagegen kennt kein andres, als sinnliches Seyn, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab, die intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens werth ist. Durch die intellektuelle Anschauung ist ein Setzen, aber nicht ein bloßes Setzen, sondern ein sich-Setzen als setzend, (irgend ein Objektives, welches auch Ich selbst als bloßes Objekt seyn kann.)

Das Ursprüngliche ist also die absolute Identität des Ich, Ich-Ich; dasjenige, dessen Wesen blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich. Das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes

Seyn, sich selbst setzen, und seyn, sind vom Ich gebraucht völlig gleich. Aus der Selbstthätigkeit des Ich sollen nun durch eine geistige Emanation und Schöpferkraft des Ich alle einzelne Handlungen und alles Endliche und Beschränkte abgeleitet werden. Da nun mit dem Setzen des Ich, als des Absoluten, noch nicht das Endliche gesetzt ist, und nun die Frage entsteht, wie denn das Endliche aus dem Absoluten abzuleiten sey, so fügt Fichte dem ersten schlechthin unbedingten Grundsatze, einen zweiten seinem Gehalte nach bedingten Grundsatz hinzu, den, daß dem Ich entgegengesetzt ist ein Nicht-Ich. Die Handlung des Ich, deren Produkt das Nicht-Ich ist, ist ein Einschränken, und das Produkt selbst ist die Schranke. Das Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, d. h. eins hebt die Realität des andern zum Theil auf. Daher kommt der dritte Grundsatz hinzu: dem theilbaren Ich ist ein theilbares Nicht-Ich entgegengesetzt. Das dem theilbaren oder einschränkbaren Ich entgegengesetzte Nicht-Ich ist eine negative Größe. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich. Dieser Grundsatz enthält daher zugleich die Synthesis, denn sowohl das theilbare oder beschränkte Ich, als Nicht-Ich, sind beide durch das Ich und im Ich (im Absoluten) gesetzt. In diesem Satze liegen daher folgende zwei, erstens, das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, und zweitens, das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. Nun ist aber alle

Realität ursprünglich in das Ich gesetzt, und das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt, mithin ist in dieses eigentlich gar keine Realität, sondern lauter Negation gesetzt; an sich, d. h. im Gegensatz zum absoluten Ich, ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts. Das Nicht-Ich ist die äußere Natur. So wie das Ich sich setzt, so setzt es eine Welt als Nicht-Ich außer sich, denn das Vernunftwesen kann keine Handlung als wirklich denken, ohne etwas außer sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe, aber dieses Entgegensetzen ist eine niedrigere Operation, und fällt nicht in dem reinen und absoluten Ich vor, sondern in dem gemeinen; im höchsten Ich ist nichts als Ich, und nur dem niedrigern, endlichen steht eine Welt entgegen *). Das Subjektive, oder der endliche Geist, und das Objektive oder die endliche Natur galten als Gegensätze für das absolute Ich gar nicht, mithin hat weder das endliche Denken, noch die endliche Natur Realität, die Vorstellungen von einer Natur kommen nur scheinbar von aussen in das Ich, und die Natur ist nur insofern da, als das Ich sie denkt, sie ist an sich aber eine bloßer Niederschlag der Reflexion, eine Schranke des ins Unendliche sich entwickelnden Geistes, ein durchaus nichtiges Scheinwesen. Sie verdient daher keine Achtung, denn ein einziger Entschluß, und ich bin über sie erhaben. Die Grundidee des Fichteschen Systems ist folglich: Alle Realität ist nur in dem Geiste.

Im Jahr 1798 erhielt Fichte, als Redacteur des philosophischen Journals, einen Aufsatz von Forberg,

*) Grundlage der Wissenschaftslehre, Leipzig 1794. in vielen Stellen.

Rector zu Saalfeld: Entwickelung des Begriffs Religion. Er sagte *): „Religion ist nichts anders, als ein praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. Daß Gott ein Geist sey, welcher die Welt nach moralischen Gesetzen regiere, ist der einzige Begriff, dessen die Religion bedarf; die speculativen Begriffe von Gott sind ihr fremd, wenigstens gleichgültig. Sie besteht eben so gut mit dem Polytheism als Monotheism, eben so gut mit dem Anthropomorphism als Spiritualism. Wer die Gottheit außer sich, im Laufe der Dinge sucht, wird sie niemals finden, Werke des Teufels werden ihm von allen Seiten begegnen. Die Religion ist weder ein Produkt der Erfahrung, noch ein Fund der Speculation, sondern allein die Frucht eines moralisch-guten Herzens. Sie entsteht blos aus dem Wunsche des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. Es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent existirt, sondern es ist Pflicht, so zu handeln, als ob man es glaubte." Diesem Aufsatze fügte Forberg einige verfängliche Fragen bei. Z. B.: Ist ein Gott? Antw. Es ist und bleibt ungewiß. — Kann man jedem Menschen zumuthen, einen Gott zu glauben? Antw. Nein; denn die Frage nimmt den Glauben im theoretischen Sinne. — Kann man rechtschaffen seyn, ohne einen Gott zu glauben? Antw. Ja. — Kann ein Atheist Religion haben? Antw. Allerdings ꝛc.

Fichte setzte diesem vortrefflichen Aufsatze, wie er ihn nannte, eine Abhandlung vor: über den Grund un-

*) Philos. Journ. 8ter Band S. 21 ꝛc.

fres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. „Vom transcendentalen Gesichtspunkte aus, sagte er, gibt es keine für sich bestehende Welt, in Allem, was wir erblicken, erblicken wir blos den Widerschein unsrer eignen innern Thätigkeit. Von der Sinnenwelt gibt es keinen Weg zur moralischen Weltordnung: aber ich bin frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst und durch mich selbst, sonach eine über alles Sinnliche erhabne Macht. An dieser Freiheit kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben. Ich kann nicht weiter gehn, weil ich weiter gehn nicht wollen kann; hier sind Denken und Wollen Eins. Die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Gesetzen ist nur die ruhende Grundlage, der Schauplatz des Handelns. Sie geht ihren Gang ruhig fort nach ewigen Gesetzen, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden, aber sie hat nicht den mindesten Einfluß auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Selbstständig schwebt das freie Wesen über aller Natur. Die Welt ist die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsres eignen innern Handelns, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind. Rechtthun ist möglich, und durch ein höheres Gesetz gelingt die sittliche That unfehlbar, und die unsittliche mißlingt unfehlbar. Dieses höhere Gesetz ist die moralische Weltordnung und diese das Göttliche, das wir annehmen. Das einzig mögliche Glaubensbekenntniß ist, fröhlich vollbringen, was die Pflicht gebeut. Dadurch wird dieses Göttliche in uns lebendig und wirklich. Der wahre Atheism, Unglaube und Gottlosigkeit bestehen darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, und der Stimme des

Gewissens nicht eher gehorchen will, als bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt. Jene moralische Ordnung ist Gott, wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Persönlichkeit ist nicht denkbar ohne Endlichkeit und Beschränkung. Wir machen sonach Gott durch Beilegung der Persönlichkeit zu einem Endlichen und Beschränkten, zu einem Wesen unsres Gleichen, wir haben durch solche Worte gar nicht gedacht, sondern blos mit einem leeren Schall die Luft erschüttert" *).

Durch ein Churfürstl. Sächsisches Rescript wurden beide Aufsätze, als enthaltend atheistische Aeußerungen, confiscirt, und Fichte von mehreren Seiten des Atheism beschuldiget. Er vertheidigte sich durch seine Appellation an das Publikum über die ihm beigemeßnen atheistischen Aeußerungen, Jena 1799. Hier sagt er noch kräftiger: „Ueber die Schöpfung der Welt ist noch das erste verständliche Wort vorzubringen, der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, ist ein unmöglicher und widersprechender Begriff. Nur die fromme Einfalt denkt Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum. Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein Thor; diese und ein Gott, den man ihr zu folge annimmt, sind Hirngespinnste, Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, ein Fürst der Welt, und die an ihm hängen, sind wahre Atheisten. Ihr Gott ist mir ein Götze; mir ist Gott ein von allem sinnlichen Zusatze gänzlich

*) Philos. Journ. 8ter Bd. S. 1—18.

befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den nur allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann *). Da ferner nach dem Obigen die Wissenschaftslehre kein andres Seyn kennt, als das sinnliche, und nur der Gegenstand der Erfahrung ist, so ist dieses Prädicat von Gott nicht zu brauchen; man kann von ihm nicht sagen, er ist Substanz, er ist gar nicht zu denken, als eine Form der Ausdehnung, sondern als eine Ordnung von Begebenheiten. Gott ist kein Seyn, sondern ein reines Handeln, Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Seyn, sondern ein reines Handeln bin, als Glied einer übersinnlichen Weltordnung. Da ferner nur das Ding ist, der Geist aber ein bloßer Begriff, ein Nothbehelf unsrer Schwäche, die, nachdem sie Alles eigentlich Existirende weggedacht hat, doch in die leere Stelle des logischen Subjekts, von dem sie spricht, etwas hineinsetzt, das nicht eigentlich seyn soll, so hat der Satz: Gott ist ein Geist, blos als Negation der Körperlichkeit einen vernünftigen Sinn. Gott kann daher nicht begriffen werden, denn alles unser Denken und Begreifen ist ein Einschränken **). Forberg machte in seiner Vertheidigung vorzüglich darauf aufmerksam, daß Pflicht etwas Absolutes sey, wodurch die Tugend ihre innere, unvergleichliche Würde erhalte, daß die reinste moralische Gesinnung im

*) Appellation S. 56, 66—68.

**) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheism, Jena 1799, S. 88, 40, 46—50.

Herzen mit atheistischen Prinzipien im Kopfe gar wohl bestehen könne, und daß es eine schlechte Tugend sey, welche der Gottheit und der künftigen Belohnung zur Stütze bedürfe *).

Dieses waren die Grundzüge der Wissenschaftslehre in der alten Gestalt. In der neuen Gestalt, in welcher sie vorzüglich von Schelling, in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, Tübingen 1806, aufs Bitterste getadelt worden ist, lautet sie ganz anders. Die Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, Berlin 1806, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806, und die Anweisung zum seligen Leben, Berlin 1806, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel und hellsten Lichtpunkt die Anweisung zum seligen Leben bildet **). In den Erlanger Vorlesungen, und der Anweisung zum seligen Leben spricht sich nun die neue Wissenschaftslehre so aus: Der gesammten Sinnenwelt liegt eine göttliche Idee zum Grunde. Die Erkenntniß dieser göttlichen Idee macht den Gelehrten. Das Seyn ist durch sich selbst lebendig und thätig, und es gibt kein andres Seyn als das Leben, keineswegs aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend. Das einzige Leben durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Got-

*) Forberg's Apologie seines angeblichen Atheismus, Gotha 1799. S. 22, 23, 31, 34, 36.

**) Anweisung zum sel. Leb. Vorrede.

tes, oder des Abosluten, beides ist gleichbedeutend. Dieses göttliche Leben ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn. An sich ist es verborgen, aber es äußert sich, tritt heraus, stellt sich dar, und diese seine Darstellung, oder sein Daseyn und äußerliche Existenz ist die Welt; Gottes ganzes unbegreifliches Wesen tritt heraus, ohne Rückhalt, wie es in einer bloßen Darstellung heraustreten kann. Das Lebendige kann aber nicht dargestellt werden in dem Todten, denn das Todte ist weder, noch ist es eigentlich da. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung ist das menschliche Geschlecht. Dieses allein ist da. In der Darstellung wird das göttliche Leben zu einem ins Unendliche sich fortentwickelnden; daher erscheint es in den Zeitpunkten seines Daseyns als beschränkt, d. h. als zum Theil nicht lebendig und nicht zum Leben hindurchgedrungen. Der Begriff der Schranke ist der Begriff der Natur. Diese ist nicht lebendig, wie die Vernunft, sondern ein starres, in sich beschloßnes Daseyn. Die Natur hat ihren Grund freilich auch in Gott, aber nicht als etwas an sich, sondern nur als Mittel und Bedingung eines andern Daseyns, des Lebendigen im Menschen, als etwas, das immer mehr aufgehoben werden soll. Daß ein Gott sey, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaft über die Sinnenwelt Nachdenkenden ohne Schwierigkeit ein. Man muß doch zuletzt damit enden, jeglichem Daseyn ein Daseyn zum Grunde zu legen, welches den Grund seines Daseyns in sich selbst hat." *). Auf ähnliche Art heißt es in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters:

*) S. 4—6, 25—32, 169.

„Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee, Widerschein einer unserm Auge verdeckten Idee, und daher eben die ihr beiwohnende Regsamkeit und Lebendigkeit. Eine Welt ist nur im Wissen da, die Welt ist daher mittelbar und durch das Wissen vermittelt, das göttliche Daseyn selbst, so wie das Wissen dasselbe Daseyn unmittelbar ist. Das Wissen entwickelt sich in alle Ewigkeit fort zu immer größerer Klarheit an einem bestimmten Gegenstande, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand tritt ein lediglich dadurch, daß das Wissen eben ist, also innerhalb seines schon vorausgesetzten Seyns. Er heißt Natur *). Ferner: „Seyn und Leben sind Eins und Dasselbe, und eben so Todt und Nichtseyn. Es gibt nur Ein Seyn, und nur das Seyn ist. Das Seyn ist einfach, unveränderlich, ewig sich selbst gleich, nur der Schein ist im Wechsel und im Schweben zwischen Werden und Vergehen. Der geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist Gott. Das Element, der Aether, die substanzielle Form des wahrhaften Lebens ist der Gedanke. Nur in dem Wissen, in dem höchsten Aufschwunge des Denkens erscheint Gott, und ist mit keinem andern Sinne zu fassen. Seligkeit ist Ruhen und Beharren in dem Einen, und der Zustand des Seligwerdens ist die Zurückziehung unsrer Liebe aus dem Mannichfaltigen auf das Eine. Das reine Denken ist das göttliche Daseyn selbst. Seyn ist aber das innere, verborgne Daseyn das äußere; Gott ist das absolute Seyn. Das lebendige Leben in seiner Verwandlung in ein stehendes,

*) S. 116, 281—284.

ruhendes Seyn, erscheint als Welt. Der Begriff ist daher der eigentliche Weltschöpfer, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt, jenseits des Begriffs aber, d. h. wahrhaft an sich ist nichts als der lebendige Gott. Wir aber sind nur Wissen, Vorstellung, Bild, und auch in jenem Zusammenfallen mit dem Einen wird Gott nicht unser eigenstes Seyn selber, sondern er schwebt uns nur vor, als ein fremdes und außer uns befindliches, an das wir lediglich uns anschmiegen in inniger Liebe. Das göttliche Daseyn ist Licht, das inwendige nemlich, das geistige. Dieses Licht spaltet sich in mannichfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise seinem Urquell entfremdet. Aber es vermag aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen, und sich zu begreifen als Eins, als Daseyn und Offenbahrung Gottes. Diese Spaltung des absoluten freien Ich in eine Zahl von Ichen oder Individuen gehört zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseyns *) Daraus folgt ferner, daß die Universität die sichtbare Darstellung der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst ist **).

Endlich über die Naturphilosophie äußert er

*) Anweisung zum sel. Leben S. 6—8, 12, 18, 20, 21, 24, 36, 80, 109—10, 124—25, 265, und die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, Berlin 1810, durch welche seinen Gegnern ein Licht aufgehen soll, welchen verkehrten Begriff sie sich bisher von der Wissenschaftslehre gemacht haben.

**) Rede über die einzig mögliche Störung der Akademischen Freiheit, Berlin 1812, S. 6.

sich so: „Die Naturphilosophie macht die Natur zum Absoluten, und sucht sie zu vergöttern. Darauf haben sich von je alle theoretischen Irrthümer und sittliche Verderbnisse der Menschheit gegründet *). Alle Schwärmerei ist und wird nothwendig Naturphilosophie. Sie ist niemals Moral oder Religionsphilosophie, welche sie vielmehr innigslich haßt, (was sie Religion nennt, ist allemal Vergötterung der Natur) sondern immer Naturphilosophie **). Alles als nicht geistiges Leben erscheinende beharrliche Daseyn ist nur ein hingeworfner, vielfach durch das Nichts vermittelter leerer Schatten, an welchem blos dem Gedanken der Aufflug zu dem unbildlichen uno unsichtbarem Seyn sich eröffnen soll. In diesem Schatten von dem Schatten der Schatten bleibt nun jene todtgläubige Seynsphilosophie, die erstorbendste von allen Philosophien befangen, und fürchtet und betet an ihr eignes Geschöpf. Sie gibt das von ihr als wirklich gesetzte Seyn für das Absolute aus, und schwört, daß es so sey, allein es ihr nicht zu glauben, sie weiß es nicht und sagt es nur auf gutes Glück hin, einer andern Philosophie es nachbetend. Dagegen ist seine Wissenschaftslehre die wahre, allein seligmachende, Deutsche Philosophie, und so jemand nur ein wahrer Deutscher würde, so würde er nicht anders denn also philosophiren können. Dabei befürchtet er, es möchte das System der allein geltenden nüchternen Erfahrung im Ersterben begrifsen

*) Ueber das Wesen des Gelehrten S. 31.

**) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. 255, 261. Reden an die Deutsche Nation, Berlin 1806. S. 213, 214, 239, 239 — 241.

fen seyn, und dagegen das System einer Schwärmerei mit allen ihren Ordnung zerstörenden Folgen seine Herrschaft beginnen, um das Geschlecht grausam zu bestrafen. Wohl dem Weisen, ruft er aus, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt! *).

Fichte hat ein seltnes Schicksal gehabt. Seine erste Schrift: Versuch einer Kritik aller Offenbahrung, Leipz. 1792, wurde vergöttert, weil man sie für ein Werk Kant's hielt. Der Recensent derselben in der Allg. Lit. Zeit. bezeigte dem unsterblichen Verfasser, dessen Finger hier allenthalben sichtbar sey, den feurigsten Dank, und ermahnte alle Theologen, die fruchtbaren Winke aufzunehmen und zu pflegen. Vorher wurde, (im Intelligenzbl. 1792, No. 82) das Publikum vorläufig von der Existenz dieses Werks benachrichtiget. Eben daselbst (No. 133) erklärten alle Jenaer Liebhaber und Kenner der Kantischen Philosophie, unter denen wenigstens acht Akademische Lehrer waren, daß in jener Schrift nicht nur der Stil, sondern der ganze Gedankengang Kantisch sey; welchem Urtheil das auswärtige Publikum beistimmte. Als Kant selbst erklärte, (Int. Bl. No. 132), der Verfasser sey der Candidat der Theologie, Herr Fichte, und er selbst habe nicht den geringsten Antheil an jenem Werke, da verstummten jene Lobredner, und als Fichte nun die Wissenschaftslehre aufstellte, und mit dürren Worten äußerte, kein Kantianer habe noch bis jetzt Kanten verstanden, Kant sey ein völlig verschloßnes Buch, so verwandelten sich die Vereh-

*) Grundzüge S. 275, 276.

rer in bittre Tadler. Fichte's glänzende Periode war in Jena, er war zum Professor geboren, daher sein Vortrag musterhaft. Als die Naturphilosophie an die Stelle der Wissenschaftslehre trat, wurde sein Ansehen und Einfluß immer schwächer, und am Ende mußte er es sogar erleben, daß z. B. Fries, der doch weder an Genialität, noch Tiefsinn und Strenge mit ihm zu vergleichen ist, seine Philosophie als flach und albern, seine Welt- und Gotteslehre als erbärmlich verschrie *).

Auch Fichte ist unstreitig ein philosophischer Geist vom ersten Range, ausgezeichnet durch Genialität, Ideenreichthum, seltne Schärfe, Strenge, und große Gabe der Darstellung. Diese Naturgaben erhoben ihn hoch über die ganze Zunft der Kantianer, und obgleich sein System, nach seinem eignen Geständnisse kein andres als das Kantische ist, wenigstens eine Folgerung und Ausbildung desselben, so trägt doch das Ganze so sehr die Farbe und das Gepräge seines Geistes, daß man es als eine ganz neue Schöpfung betrachten muß. Diese eigenthümliche Darstellungsweise hat auch vorzüglich bewirkt, daß die Wissenschaftslehre den Kantianern ein fast völlig verschloßnes Buch geblieben, und die meisten an dem Verständniß derselben sich zerarbeitet haben. Der böse Fichte machte freilich den Kantianern die starke Zumuthung, daß sie, denen es nach jahrelangen Lesen, Excerpiren, Memoriren, ihres lieben Kant ad modum Reinholdi endlich gelungen war, den

*) Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und Welt, beurtheilt, Heidelberg 1807, S. 2, 19, 20.

Buchstaben des Großmeisters leidlich zu verstehen, sich auf einen ganz neuen Standpunkt versetzen, daß sie handelnd durch die Selbstthätigkeit ihres Geistes alle Realität aus sich erzeugen sollten! Gegen einen solchen Neuerer und Ketzer, (denn das war er trotz seiner feierlichen Betheuerung des Gegentheils) mußte die ganze Zunft mit Händen und Füßen streiten, und in allen öffentlichen Blättern ein Geschrei erheben, gelang auch die Bekehrung nicht, so war es doch der Menge wegen; semper enim aliquid haeret.

Vergleicht man Kant's und Fichte's Methoden, so findet sich ein wesentlicher Unterschied. Bei jenem ist Alles ruhend, feste Form, stehendes Behältniß, bei diesem Alles selbstthätig und beweglich. Kant's Verfahren ist anatomisch, ihm ist der menschliche Geist ein Gegebnes, welches er kaltverständig in die einzelnen Bestandtheile, Sinn, Verstand und Vernunft auseinander legt, dieselben untersucht, unter einander vergleicht, und daraus bestimmte Resultate über Umfang und Grenzen derselben darlegt. Fichte dagegen faßt den menschlichen Geist auf in seiner Selbstthätigkeit, wie er denkend und handelnd eine ganze Welt in sich trägt und aus sich entwickelt. Daher ist bei ihm Alles innerlich, beseelt, er hat den ganzen Menschen vor Augen, Alles ist mehr in einandergeschlungen, die Vernunft ist ihm durch sich selbst praktisch, Wissen und Handeln Eins; wenigstens hat er dieses überall gewollt. Kant fand, daß die Organe des Geistes gewisse Gegenstände durchaus nicht ergreifen können, wegen der Mangelhaftigkeit ihres Baues; gleichwohl sollte derselbe Geist durch das Handeln zu ihnen gelangen können.

Man sieht, Kants und Fichte's Philosophie ist eine verschiedene Ansicht desselben Gegenstandes; dieselben Organe, welche der Anatom zergliedert, zeigen sich in dem Leben des Geistes wirksam und schöpferisch, und der menschliche Geist kann nichts anders aus sich entwickeln, als was in seiner Organisation liegt, daher muß die geschickte Zergliederung der Organe der Beleg zu den Handlungen seyn, und beides einander decken. Behaupten nun demungeachtet Fichte auf der einen Seite, sein System sey das Kantische, aber den Kantianern und Kanten selbst sey der höhere Geist der Kritik verborgen geblieben, auf der andern Kant und seine Schüler, die Wissenschaftslehre sey etwas ganz Andres, und zwar etwas Unhaltbares, so ist dies nur begreiflich durch die Voraussetzung, es habe entweder Fichte die Wirksamkeit der Vernunft zu weit ausgedehnt, und damit die Grenze der Wissenschaft überflogen, oder Kant die Macht der Vernunft verkannt, und die Grenzen ihres Gebiets zu eng gesteckt. Es möchte sich wohl am Ende beides finden, und auch hier das Wahre in der Mitte liegen, welche als das Band das scheinbar Entgegengesetzte verknüpft.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man die Methode beider Männer weiter verfolgt. Indem Fichte von der absoluten Selbstthätigkeit des Ich ausging, kam er auf den Gedanken, die ganze Philosophie aus Einem Prinzip zu entwickeln, und dieses in Form eines höchsten Grundsatzes A = A, Ich = Ich an die Spitze zu stellen. Dieses zeigt sich zwar bei näherer Betrachtung als unzureichend aus Gründen, die ich bei der Schellingschen Philosophie

welche mit der Fichteschen auch darin übereinkommt, anges ben will; aber die Philosophie muß doch auch nicht so sehr das Ansehen eines Aggregats, und einen so losen Zusammenhang haben wie die Kritik. Hier wird nicht nur auf der ersten Seite die Behauptung, daß alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, hingestellt als über allen Zweifel erhaben, und auf der andern Seite die widersprechende Meinung geäußert, es gebe eine schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniß, sondern es herrscht auch große Willkühr in dem Fortschreiten von dem einen Punkte zu dem andern. Nach meiner Ansicht muß die Philosophie einen der Mathematik ähnlichen Gliederbau haben, d. h. wie z. B. der Geometer erst Erklärungen von Punkt, Linie, Fläche ꝛc. vorausschickt, an diese Postulate anknüpft, dann Grundlehren aufstellt, und nun mit großer Strenge verfährt, so bedarf auch die Philosophie einiger Prinzipien, muß aber dann mit gleicher Strenge fortschreiten; diese Strenge besteht aber weder in Definitionen, noch in Zahlen und Figuren, kurz nicht in dem, was man gewöhnlich mathematische Methode nennt, denn die Philosophie, als die höchste Wissenschaft, muß ihre eigne Organisation und Gliederung haben, und ich bin überzeugt, sie ist einer gleichen Evidenz, wie die Mathematik fähig, ja in gewisser Hinsicht einer weit höheren, nur Alles auf ihre eigenthümliche Weise.

Es bildete sich nun für die Wissenschaftslehre die Aufgabe, aus dem absoluten Ich alle einzelne Realität zu deduziren. Zuerst wird aus dem Ich die Natur, (das Nicht-Ich), deduzirt, indem dem höchsten Grundsatze ein zweiter

beigefügt wird: dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Fragt man nach dem Beweise, so erhält man die Antwort, daß er eben nicht weiter bewiesen werden könne, sondern man müsse der Selbstthätigkeit des Ich ein Nicht-Ich entgegensetzen, als Stoff, an welchem sich die Selbstthätigkeit des Ich äußern könne, als nothwendige Schranke des ins Unendliche sich entwickelnden Geistes. Die Natur auf diese Weise deduziren, heißt sie nicht deduziren, und eingestehen, daß sie nicht deduzirt werden könne. Etwas deduziren oder construiren, heißt, es als nothwendig in der Idee erkennen und daraus ableiten. Es ist nun gar nicht einzusehen, wie das Ich, als das Absolute, dazu kommt, etwas sich entgegenzusetzen, und zwar ein seine Thätigkeit Hemmendes und Beschränkendes. Da ferner der Mensch in der Erfahrung sich zuerst als endliches Ich findet, im Gegensatz zu einem endlichen Nicht-Ich, und erst durch Reflexion und Abstraktion, ohne welche, man mag sagen, was man will, keine intellektuelle Anschauung denkbar ist, sich auf den Stanpunkt des Ich erhebt, so ist nicht zu begreifen, wie er von diesem Standpunkte aus, auf welchem er die Natur fallen lassend, als noch nicht vorhanden betrachtet, wieder zu derselben gelangen will. Wird dagegen angenommen, daß diese ganze Deduction nur ein Akt der philosophischen Abstraktion ist, so daß das als nach einander erscheint, was ursprünglich zumal und ungetrennt ist, so hilft dies auch zu nichts, denn es kommt dann die Schranke in das Ich, und das Absolute wird zum Bedingten; ursprünglich nämlich setzt es sich selbst, indem es aber noch etwas außer sich setzen muß, damit eine Endlichkeit ab-

geleitet werden kann, so erscheint es in seiner Reinheit als ein Mangelhaftes, eines andern Bedürftigen, und das kühne Selbstsetzen und Entgegensetzen kommen in Widerspruch, wodurch die absolute Selbstthätigkeit des Ich getrübt wird.

Ist nun auf diese Weise ins Absolute die Schranke gesetzt, so erscheint das Ich in der Wirklichkeit als ein in eine unbestimmte Vielheit endlicher Ichs Zersplittertes, und somit als ein auf alle Weise Gehemmtes und Beschränktes. Das so beschränkte, getheilte Ich, findet etwas außer sich, ohne sein Zuthun Vorhandnes, es immer aufs neue Beschränkendes, es fühlt daher ein Sehnen, eine unbestimmte Empfindung eines Bedürfnisses, fühlend ist es ganz und in jeder Rücksicht gebunden, und sowohl objektiv, als getrieben, als subjektiv oder fühlend diesen Trieb, ist es gesetzt. Dieses System der Triebe und Gefühle ist Natur, und diese unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt. Damit kommt die Freiheit des Ich ins Gedränge, und es entsteht nunmehr an das von allen Seiten vom Nicht-Ich umfangne, eingezwängte, getriebne und bestimmte Ich die Forderung, diese Fesseln und Schranken zu durchbrechen, aus der Endlichkeit heraus nach der Unendlichkeit anzustreben, und aus der Bedingtheit sich zur Unbedingtheit zu erweitern. Die absolute Identität des Idealen und Realen, als Grundgedanke des Systems, zeigt sich demnach in dem System selbst als ein bloßes Sollen; die Forderung Ich = Ich, heißt nun im System: Ich befangen im Nicht-Ich, soll gleich Ich werden, die Forderung des Systems und das System selbst fallen nicht zusammen.

Hierdurch wird die Wissenschaftslehre in sich selbst grausam zerrissen, der Geist und die Welt, Ich und Nicht-Ich stehen sich wie feindliche Brüder entgegen, gegenseitigen Untergang sinnend. Die Natur hat den Charakter eines Feindseligen, auf die Vernichtung des Geistes Hinarbeitenden, sie wird gesetzt, und wie sie gesetzt ist, so soll sie aufgehoben und vernichtet werden, und das ihre Vernichtung Betreibende ist der Geist selbst; ja der endliche Geist selbst strebt auf seine eigne Vernichtung, und diese Vernichtung des Individuums, die Verschmelzung desselben in die absolut-reine Vernunftform oder in Gott, wird als das letzte Ziel der endlichen Vernunft gepriesen. So wird die ganze Welt in sich entzweit, und diese Entzweiung erbt auf die einzelnen Geister fort. Dies zeigt sich am grellsten in der Sittenlehre, welche ein wahrer Terrorism ist, worin der kategorische Imperativ in seiner ganzen Härte hervortritt und in der Realität nichts als formale Freiheit übrig bleibt. Es werden im Menschen ein Herr und Knechte unterschieden, und entgegengesetzt, die Gefühle und Triebe widerstreben der Vernunft, sollen aber unterjocht werden; dadurch wird die innere Harmonie zerstört und Uneinigkeit und Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Eben so wird im Naturrecht ein unaustilgbarer Gegensatz zwischen dem reinen und Naturtriebe fixirt, der Verstand herrscht im Ganzen, der Staat wird zur Zwangsanstalt, worin sich nichts Lebendiges frei regen darf, und in der Endlosigkeit des Bestimmens die Idee ganz aus den Augen verloren wird. Im geschlossnen Handelsstaate werden die Nationen in ihre Grenzen so eingesperrt, daß sie fast bei Todesstrafe nicht über die-

selben hinausgehen dürfen, er entzieht ihnen alles Annehmliche und Bequeme des Lebens und verwickelt das Ganze in endlose Berechnungen, blos um eines Verstandesbegriffs willen.

Die Grundidee war, Ich = Ich, Ich der Geist, ist absolute Identität des Idealen und Realen, nur auf dem empirischen Standpunkte gibt es einen wirklichen Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen, ursprünglich aber und an sich ist lauter Idealität, denn es ist nichts als das Ich gesetzt, das Ich ist die einzige Substanz. Es war also die Aufgabe der Wissenschaftslehre, darzuthun, erstens, daß das absolute Ich und die Schranke Eins sind, und zweitens, daß der Gegensatz des Ich und Nicht-Ich im Absoluten nur relativ, daß folglich das Ich, Identität des Ich und Nicht-Ich, des Subjektiven und Objektiven, und das Nicht-Ich eben so Identität des Nicht-Ich und Ich, des Objektiven und Subjektiven sey. Keins von beiden ist geschehen. In dem Wesen des Absoluten liegt es keineswegs, daß es in sich eine Schranke setze, und es ist nicht gezeigt, daß die Natur Identität des Objektiven und Subjektiven, mithin selbst Ich, aber unter der Form des Nicht-Ich sey. Dadurch ist Fichte in den entgegengesetzten Fehler des Spinoza verfallen. Der Grundgedanke beider ist derselbe. Auch nach Spinoza giebt es nur Eine unendliche Substanz aller Dinge, die absolute Vernunft, oder Gott, gedacht als Identität des Idealen und Realen, denn das Denken und die Ausdehnung sind die beiden unendlichen Attribute Gottes, so daß er bald unter der Form des Denkens, bald unter der Form der Ausdehnung ge-

dacht werden kann; in der Darstellung des Systems aber bleibt überall die Ausdehnung überwiegend; daher erscheint nicht nur Gott immer als Substanz, als ruhendes, bestehendes Seyn, als das allein Existirende, als Sache (res), als durch unveränderliche Gesetze seines Wesens bestimmt, wie ein Naturkörper, sondern auch der endliche Geist unterliegt der Substanzialität, er wird das blinde Werkzeug eines Höheren, jeder Gedanke in ihm ist ein Gedanke Gottes, modifizirt durch die endliche Natur. Daher wird in Spinoza die Freiheit untergraben, der Unterschied zwischen Guten und Bösen, Wahrheit und Irrthum im Grunde aufgehoben. Umgekehrt wollte Fichte von Gott weder Existenz, noch Seyn oder Substanz aussagen, sondern bloßes Handeln, die Natur sank ihm herab zu einem blos sinnlichen Seyn, das in Wahrheit gar keine Realität hat, sie trägt den Charakter des Todes an sich, eines durch und durch nichtigen Scheinwesens. Hierin liegt die härteste Seite des Fichteschen Systems. Es mußte dadurch nicht nur alle Naturforscher und Aerzte von sich abstoßen, als welche ihr Leben der Erforschung jenes vermeinten Scheinwesens widmeten, sondern die ganze Wissenschaftslehre wurde auch im höchsten Grade scholastisch. Man studire z. B. die Grundlage der Wissenschaftslehre, das Naturrecht und die Sittenlehre, und man wird gestehen müssen, in Wahrheit nichts anders gefunden zu haben, als Verschwendung eines bewunderungswürdigen Scharfsinns, in Ausspinnung eines Gewebes von Subtilitäten, welche mit jedem Scholastischen Buche wetteifern können, und aus welchen er umsonst bemüht ist, ein wahrhaft vernunftgemäßes Leben zu entwickeln. Wo

man auf etwas dergleichen, wahrhaft Vortreffliches stößt, z. B. auf das von der Liebe, Ehe, Kunst, in der Sittenlehre Gesagte, da spricht der Mensch und nicht die Wissenschaftslehre, wie denn dieses inconsequent ist in Ansehung seines Systems. Daher begünstiget die Wissenschaftslehre mehr als irgend ein System ein leeres Weben und Brüten des Geistes, über gewisse fixe Ideen, und wenn diese Ideen die höchsten sind, so verfällt er selbst in die von ihm so verachtete und verworfne Schwärmerei. Sind nicht die neuesten Reden von dem schon hier seligen Leben in der Anschauung des ewig Einen, der Vereinfachung der Seele, völlig Neu-Platonisch? Dazu gesellten sich bei Fichte leicht Stolz, Anmaßung, und eingebildete Allwissenheit, denn wer so ganz in Gott versunken ist, dem scheint der Einzelne geringfügig, und wer die ganze Welt durch die Schöpferkraft seines Geistes erst vor sich entstehen läßt, dem scheint es nicht der Mühe werth, sich um die Erkenntniß des Einzelnen viel zu bekümmern, er trägt die ganze Welt in sich, und kann daher auch ohne Erkenntniß des Einzelnen über Alles ein vollgültiges Urtheil fällen.

Die Religionslehre Fichtes betreffend, so ist sie von dem Vorwurfe des Atheism allerdings nicht frei zu sprechen, wenn man sich in den Standpunkt der christlichen Religionslehre stellt; versteht man aber unter Atheist blos einen, der eine vernünftige Ursache der Welt leugnet, so war er keiner. Der Vorwurf des Atheism geht immer aus von einer bestimmten Religionslehre. Ganz atheistisch ist nie-

mand, wer sich aber zu einer Religionspartheit bekennt, und doch mit dem Begriffe Gottes andere Vorstellungen verknüpft, als dieselbe, und von dieser angenommene Vorstellungen geradezu leugnet, der kann von ihr allerdings des Atheism beschuldiget werden, und es ist Pflicht der öffentlichen Religionslehrer, über die Aufrechthaltung der allgemeinen Lehre zu wachen. Daher findet man in verschiednen Zeiten dieselbe Lehre bald als atheistisch, bald als rechtgläubig bezeichnet, je nachdem sie aus dem Standpunkte dieser oder jener Religionslehre beurtheilt wurde. Die Griechen beschuldigten z. B. den Anaxagoras, in dessen System wir die Spuren der ächten Gotteslehre erblicken, des Atheism, und umgekehrt finden wir Griechische Naturvergötterung atheistisch. Eine andere Frage ist freilich, ob die das Verdammungsurtheil des Atheism aussprechende Parthey selbst im Besitz der wahren Gotteslehre sey. Dies kann von ihren Bekennern nur geglaubt werden, aber bewiesen erst durch Aussprüche der Vernunft, und gesetzt auch, daß sie selbst die Ueberzeugung hegten, die Vernunft könne durch sich selbst nicht zum wahren Gott gelangen, so dürfte die Philosophie doch deßwegen nicht sogleich verstummen, weil diese Ueberzeugung selbst ja eine bloße Voraussetzung ist, und nur durch die Philosophie selbst gerechtfertiget werden könnte. Fichte verwickelte sich aber bei seiner Religionslehre in große Schwierigkeiten. Da er auf der einen Seite sowohl das Seyn, und die Existenz, als auch die Persönlichkeit Gottes leugnete, aber eben so sehr auch die Natur für ein nichtiges, ungöttliches Scheinwesen hielt, so sahe er sich genöthiget, die moralische Weltordnung oder Gott in das

Menschengeschlecht selbst zu versetzen, so daß jeder Mensch zu einem Theile Gottes, oder einem verdunkelten Gotte, und Gott selbst in eine bestimmte Zahl endlicher Individuen zersplittert, und eine bloße Reihe von Handlungen endlicher vernünftiger Wesen würde. Ist ferner das Göttliche blos das höhere Gesetz, welches in dem Sittlichen, welcher fröhlich thut, was die Pflicht gebietet, lebendig wird, so ist es offenbar ein bloßes Resultat, und bedarf eines höheren, in welchem es gegründet ist. Gott ist doch mehr als ein Gesetz. Eben so wenig kann er eine Reihe von Handlungen seyn, denn Handlungen sind Produkte eines Handelnden. Damit ging nicht nur die Einheit Gottes verloren, sondern es wurde auch die göttliche Macht und Wirksamkeit gebrochen, und verlor sich in das nichtige Scheinwesen. Das Menschengeschlecht ist ja selbst nur ein Produkt der Natur, und die Natur erscheint im Vergleich mit ihm als das Gewaltigere, welches unabhängig von dem Menschengeschlechte seinen erhabnen Gang fortgeht, und das Menschengeschlecht, dieser sichtbare, gegenwärtige Gott Fichte's, wird wider seinem Willen, von dem Nicht-Ich fortgerissen, und ist einer höhern sichtbaren Ordnung der Dinge unterthan. Er wird dadurch genöthiget, es anzuerkennen, daß auch in der äußern Natur göttlicher Geist und Gesetz waltet. Die neuern Reden sind zwar insofern durchaus religiös, als von Gott und göttlichen Leben überall, auch viel von Christus und Johannes gesprochen wird, aber da der Grundgedanke bleibt, daß Gottes ungetheiltes Wesen sich offenbart in dem Menschengeschlechte, und nicht in der Natur als solcher, so trifft diese Lehre im Wesentlichen derselbe Vorwurf. Mag

es seyn, daß Fichte in seinen Akademischen Vorlesungen mündlich seine Gotteslehre bestimmter und in einer befriedigenderen Form vorgetragen hat, so wie sie in seinen Schriften dargestellt ist, leistet sie nicht, was sie soll.

Bekanntlich hat Schelling*) Fichten vorgeworfen, er habe in seinen neuen Reden die Grundlehren der Naturphilosophie stillschweigend angenommen, und mit der Wissenschaftslehre so gut als möglich zu vereinigen gesucht. Auch dieses Wort des Meisters haben seine Schüler sattsam nachgesprochen Der Vorwuaf ist jedoch nur zum Theil gegründet. Das Schellingische System selbst ist in den Grundzügen kein Andres als das Fichtesche, aber consequent durchgeführt, so daß die Einseitigkeiten der Fichteschen Darstellung glücklich vermieden worden. Die unwürdige Behandlung der Natur in der Wissenschaftslehre fällt eigentlich nicht der Grundidee des Systems, sondern der mangelhaften Darstellung zur Last, diese aber ist ein Rest aus der Kantischen Philosophie. Die Grundidee war: Es ist nur Ein Wesen, das Absolute, das Ich, und dieses Identität des Idealen und Realen, von dem transcendentalen Standpunkte aus, also ursprünglich ist nichts außer das Ich, auch das Nicht-Ich, als die Schranke, ist ursprünglich nur für das Ich und im Ich, denn das Setzen der Schranke oder des Gegensa-

*) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, Tübingen 1806.

ges ist selbst eine Handlung des Ich. Ferner nur dem theilbaren, empirischen Ich, steht eine Natur als Nicht-Ich entgegen, allein dieses Setzen des empirischen Ich und seines Gegensatzes, des Nicht-Ich, ist nur eine niedrigere Operation, aber ebenfalls im Ich, folglich hat zwar die Natur an sich, d. h. als wirklicher Gegensatz des Ich, gar kein Leben, sie ist ein ganz nichtiges Scheinwesen, aber eine solche Natur gibt es auch nirgends; und da die ganze Handlung des Entgegensetzens im Ich ist, und für das Ich, so ist auch die Natur in dem Ich, in Gott, und in der That eine Welt des Geistes und der Wahrheit. Diese würdigere Ansicht der Natur hat Fichte in dem Werke angedeutet, welches zwar manche höhere Forderung unbefriedigt läßt, in welchem aber der Geist seiner Lehre, in einer von den Fesseln der Schule freien Darstellung am klarsten wird, in der Bestimmung des Menschen. Nur in dem Buche vom Zweifel entsetzt sich sein Geist vor dem Gedanken, daß er unter der Herrschaft der Natur steht, aber späterhin erscheint ihm das Universum in einer verklärten Gestalt, die todte Masse ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt der ewige Strom vom Leben, Kraft und That, von dem Leben des Unendlichen; Alles um ihn ist ihm verwandt, und blickt ihn an aus hellen Geisteraugen, und redet mit Geistertönen an sein Herz, überall kommt ihm sein eignes Bild entgegen; das ganze Universum ist ein stetes Fortschreiten zum Vollkommnern, welches zum geistigern Ausdrucke seiner selbst sich erklärt, aller Tod in der Natur ist Geburt und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Er-

Höhung des Lebens, es ist kein tödtendes Prinzip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben, nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches hinter dem alten verborgen beginnt und sich entwickelt *).

*) Die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800. S. 330 — 335.

Fr.

Fr. Wilh. Jos. Schelling.

Die Darstellung und das Studium der Schellingschen Philosophie ist mit eignen Schwierigkeiten verbunden. Das Schellingsche System gehört weder bereits der Vergangenheit an, wie das Kantische, noch ist hier von längst aufgegebnen Versuchen, oder einem Wechsel mit fremden Systemen, und einer alten und neuen Philosophie die Rede, wie bei Reinhold und Fichte; Schelling gehört der Gegenwart an, eine einzige, große Idee ist es, welche sein ganzes Wesen entzündet hat, an deren Verwirklichung er sein Leben gesetzt; und noch ist er mit der Entwickelung derselben beschäftiget, und erfreut sich des kräftigsten Daseyns. So zahlreich auch die Schriften Schellings sind, so enthält doch keine derselben eine vollendete Darstellung seines Systems; sie alle sind nur Entwickelungen einzelner Seiten desselben, bald mehr in dieser, bald mehr in jener Beziehung, bald mehr positiv, bald mehr indirekt, um das Unhaltbare einer bloßen Reflexionsphilosophie aufzuzeigen, Andeutungen, Bruchstücke eines großen Ganzen, dessen feiner Zusammenhang sich nur dem tiefer dringenden Auge enthüllt. Die einzige wissenschaftliche Darstellung

des Ganzen in der Zeitschrift für speculative Philosophie wurde nicht fortgesetzt und ist blos Skelett geblieben. Die Dichter haben es öfters als ein erhabnes Schauspiel gepriesen, die menschliche Freiheit und den Heroism der Tugend im Kampfe mit dem allwaltenden Schicksale zu erblicken. Weniger besungen, aber nicht minder interessant ist es, einen ausgezeichneten Geist auf seiner erhabnen Wanderung zum Gipfel der Weisheit zu begleiten, und zu bemerken, wie gewaltig er um den Preis der Form ringt, wie die erhabne Idee, welche ihn begeistert hat, sich immer mehr aus der Tiefe des Gemüths herausarbeitet, Klarheit und Festigkeit gewinnt und in den Umgebungen Wurzel schlägt. Ein solcher ist Schelling. Wer sein System gründlich studiren und beurtheilen will, vorausgesetzt, daß er selbst so viel wissenschaftliche Bildung besitzt, um fremden Ideengange folgen und einsehen zu können, wovon überhaupt in der Philosophie die Rede ist, der beobachte folgende Regeln: Erstens studire er die Schriften Schellings nach der Zeitfolge; so wird er am besten bemerken, wie dieselbe Grundidee in den verschiedensten Formen wiederkehrt, und die Umrisse und das feine Geäder derselben immer deutlicher hervortreten. Dadurch wird er auch dem Fehler entgehen, in welchem mehrere Gegner Schellings verfallen sind, daß er frühere mangelhafte Formen bestreitet, welche Schelling längst gegen vollkommnere vertauscht hat. Zweitens präge er es sich tief ein, daß keine einzelne Schrift Schellings eine Darstellung des ganzen Systems enthält; er vergleiche demnach die einzelnen Schriften, ergänze die eine durch die andere, und suche sich auf diese Weise des Standpunkts des Ganzen

zu bemächtigen, und sich zu der Anschauung der Grundidee zu erheben. Ist ihm dieses gelungen, so lasse er sich drittens durch das Unzusammenhängende, ja vielleicht Widersprechende des Buchstabens nicht irre machen. Schelling ist einer von den Autoren, die mehr ins Ganze und Große denken, und nicht mit ängstlicher Sorgfalt an die Ausarbeitung des Einzelnen gehen. Es haben von jeher die tiefsten Denker darüber geklagt, daß die Sprache, sey sie auch noch so reich, doch das innerste Leben und die zartesten Gedanken des Geistes ganz auszudrücken nicht vermöge, und daß auch die gelungenste Darstellung nicht vielmehr seyn könne, als ein Schattenbild des Gedachten. Es ist kleinlich und böswerzig, oder eigt von Unfähigkeit, tiefer zu dringen, einen Denker, wie Schelling, durchaus nach der Härte des Buchstabens zu richten. Viertens halte man sich zuvörderst blos an die Schriften Schellings, um seine Lehre in der größten Reinheit aufzufassen. Er hat seinen Widerwillen gegen alle Nachbeter, Anhänger und Erläuterer laut und nachdrücklich genug ausgesprochen, und daß er keine Schule will in dem gewöhnlichen Sinne, sondern eine Art Dichterschule, worin gemeinschaftlich begeisterte fortdichten an dem ewigen Gedicht der Wissenschaft, so daß keiner dem andern lehrt und keiner dem andern verpflichtet ist, sondern allein dem Gotte, der aus allen redet. Die Schriften von Oken, Steffens, Görres, Franz Bader, sind originelle Producte, im Geiste der Naturphilosophie, und helfen nicht genug, um das Eigenthümliche Schelling's aufzufassen; die Schriften der bloßen Nachbeter und Erläuterer dagegen sind eher zu fliehen, denn in ihnen ist der ursprüngliche

Geist Schellings so verflüchtigt und verwässert worden, daß davon fast nichts geblieben; auch haben sie sich mehr an die Schaale als an den Kern gehalten.

Es muß außer meinem Plane liegen, eine ausführliche Darstellung des Schellingschen Systems zu geben; sie ist nach dem bisherigen nicht einmal möglich. Da indessen so viel verworrne und zum Theil ganz falsche Vorstellungen davon im Umlauf sind, und der Unsinn mancher Nachbeter auf Schelling's Rechnung mitgeschrieben wird, so will ich wenigstens die Grundidee seines Systems so bündig und treu als möglich darstellen, und dann, wie bisher, einige Bemerkungen hinzufügen.

Schelling ging anfangs vom Fichteschen Idealism aus. Seine Schrift, vom Ich, als Prinzip der Philosophie, Tübing. 1795 zeigt den Idealism in seiner frischesten Erscheinung, und in einem Sinne, den er späterhin verloren zu haben scheint. Das Ich wird darin als absolute Identität genommen, d. i. als das, was nur durch sein Seyn denkbar ist, oder das, nur insofern gedacht wird, als es ist, bei dem das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfällt, das folglich nicht blos Subjektives ist, und alles Entgegengesetzte ausschließt. Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität, es ist die einzige Substanz, es setzt Alles als reine Identität, d. h. Alles gleich mit sich selbst, das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus. An diese schließen sich an: die Briefe über Dogmatism und Kritizism, die zuerst im Niethammerschen philosophischen Journal vom Jahr

1796 erschienen. Sie enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemein geltenden, und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes. Hier ist besonders der neunte Brief merkwürdig, welcher darthut, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Prinzipien vereiniget, alle widersprechende Systeme identisch werden. Der Realism in seiner Vollendung gedacht, werde eben deßwegen auch nothwendig Idealism; denn vollendeter Realism findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekte entgegengesetzte, (Erscheinungen) zu seyn, oder wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Verwandten Inhalts sind die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealism der Wissenschaftslehre, geschrieben in den Jahren 1796 und 1797. Sie erschienen zuerst in dem philosophischen Journal von Fichte und Niethammer, und trugen viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems bei.

In dem Jahre 1797 erschienen die Ideen zu einer Philosophie der Natur, oder die ersten Andeutungen der Naturphilosophie, als deren Schöpfer Schelling zu betrachten ist. Sein Ideengang ist hier folgender: Theoretische und praktische Philosophie zerfällt in die reine und angewandte. Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich blos mit der Untersuchung über die Realität unsers Wissens überhaupt, der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unsres Wissens,

d. h. das System der gesammten Erfahrung, aus Prinzipien abzuleiten. Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Hauptheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unsres empirischen Wissens. Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Menschen, hofft daher Schelling die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten. Die Ideen zu der Philosophie der Natur sind der Anfang einer Ausführung dieses Plans. Sein Zweck ist nicht etwa, Philosophie auf Naturlehre anzuwenden, denn es gibt kein betrübteres Taglöhnergeschäft, als eine solche Anwendung abstrakter Prinzipien auf eine bereits vorhandne empirische Wissenschaft; sein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen, und seine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft. Es ist wahr, daß uns Chemie die Elemente, Physik die Sylben, Mathematik die Natur lesen lehrt, aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zukommt, das Gelesene auszulegen. Eine Philosophie der Natur soll die Möglichkeit der Natur d. h. der gesammten Erfahrungswelt aus Prinzipien ableiten. Nach vielen Versuchen über die Welt der Erscheinungen war Spinoza der erste, welcher Geist und Materie mit vollem Bewußtseyn, als Eins, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das

Endliche begriff, und dieses nur in jenem erkannte. Leibnitz ging den entgegengesetzten Weg. Es ist die Zeit gekommen, wo man seine Philosophie wiederherstellen kann. Während er auf die prästabilirte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System der materiellen Welt. Aber, wenn anders im System unsres Wissens Einheit ist, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibnitz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unsres Wissens, die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen getheilt ist, und Leibnitzens prästabilirte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als verschiedne Ansichten von einem und eben demselben Systeme erscheinen werden. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Die Naturphilosophie ist Darstellung der Lehre von den Ideen, und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. Die Ideen zu einer Philosophie der Natur enthielten in der ersten Gestalt hiervon nur noch die entfernten, und durch die untergeordneten Begriffe des blos relativen Idealism verworrnen Ahndungen. Sie sind eine Reihe von Abhandlungen über diesen Gegenstand, über das Verbrennen der Körper, über das Licht, die Luft, die Elektrizität, den Maguet, Attraktion und Repulsion ꝛc. Die zweite 1803 erschienene Ausgabe dieser Schrift war mit berichtigenden Zusätzen vermehrt.

Im Jahr 1798 erschien die Schrift von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik, zur Erklärung des allgemeinen Organismus. In den Ideen zu einer

Philosophie der Natur hatte er behauptet, daß das System der neuern Chemie, sobald es die gehörige Ausdehnung erhalte, gar wohl zum allgemeinen Natursystem heranahen könnte. Die Schrift von der Weltseele soll die Probe eines solchen ausgedehnteren Gebrauchs geben. Die zweite 1806 herausgegebne Auflage wurde bedeutend vermehrt durch die Abhandlung über das Verhältniß des Idealen und Realen in der Natur.

Hierauf folgte nun der erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie selbst, Jena 1799. Erster Entwurf kann er schon heißen, weil vor ihm kein Versuch dieser Art existirt hat. Schelling hatte aber zu hohe Begriffe von der Größe seines Unternehmens, um in dieser Schrift mehr als nur den ersten Entwurf des Systems anzukündigen. Der Natur, als Objekt der Philosophie, muß Unbedingtheit zukommen. Das Unbedingte ist aber das Seyn selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besondrer Ausdruck ist. Es kann also auch in keinem einzelnen Naturdinge, als solchem, das Unbedingte der Natur gesucht werden; vielmehr offenbart sich in jedem Naturdinge ein Prinzip des Seyns, das nicht selbst ist. Alles Einzelne in der Natur ist nur die Form des Seyns selbst, das Seyn selbst aber gleich absoluter Thätigkeit. Das Seyn ist von einem höhern Standpunkte nichts anders, als eine continuirlich wirksame Naturthätigkeit, die in ihrem Produkte erloschen ist. Ursprünglich aber ist für uns in der Natur überhaupt kein einzelnes Seyn, als ein zu Stande gekommenes, denn sonst wäre die Naturphi-

losophie blos Empirie. Man muß, was Objekt ist, in seinem ersten Ursprunge erblicken. Vorerst also ist Alles, was in der Natur ist, und die Natur, als Inbegriff des Seyns selbst, für uns gar nicht vorhanden. Ueber die Natur philosophiren, heißt die Natur schaffen. Die gemeine Ansicht von der Natur ist, daß in ihr Alles neben einander wirklich besteht, die Welt ist ihr da, und der Inbegriff des einzelnen Seyns. Philosophiren über die Natur aber heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, die mit Freiheit gleichsam beleben, und in eigne freie Entwickelung versetzen. Absolute Thätigkeit ist nur durch ein unendliches Produkt darstellbar. Ist die Natur absolute Thätigkeit, so muß diese Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen. Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur schlechthin thätig ist, doch nur in ihr selbst gesucht werden. Die Natur existirt als Produkt nirgends, alle einzelne Produkte in ihr sind nur Scheinprodukte, nicht das absolute Produkt, das nur immer wird, aber nie ist. Da sie sich selbst ihre Sphäre gibt, so kann keine fremde Macht in sie eingreifen, alle ihre Gesetze sind immanent, oder die Natur ist ihre eigne Gesetzgeberinn. (Autonomie der Natur.) Was in der Natur geschieht, muß sich auch aus den thätigen und bewegenden Prinzipien erklären lassen, die in ihr selbst liegen, oder die Natur ist sich selbst genug. (Autarkie der Natur). Zusammenfassen läßt sich beides in den Satz: die Natur hat unbedingte Realität, welcher Satz eben das Prinzip einer Naturphilosophie ist. Der Natur ist daher das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten und

ist continuirlich bestrebt, es darzustellen. Die Schrift selbst ist nur eine Ausführung hiervon, um das für die dynamische Philosophie zu wagen, was le Sage für die mechanische gethan hat.

Auf diesen Entwurf der Natnrphilosophie folgte unmittelbar das System des transcendentalen Idealismus, Tübing. 1800. Der Zweck war, den transcendent. Idealism zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, zu einem Systeme des gesammten Wissens. Indessen enthält es in den ersten Untersuchungen nichts, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers, schon längst gesagt wäre. Indeß den Parallelism der Natur mit dem Intelligenten vollständig darzustellen, ist weder der Transcendental; noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften möglich, welche eben deßwegen die beiden entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können. Daher ist der transcendentale Idealismus das Gegenstück zur Naturphilosophie, aber beide Wissenschaften haben in theoretischer Hinsicht ganz gleiche Realität, dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, können bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden, und es ist für die blos theoretische Betrachtung ganz gleich, ob das Objektive oder Subjektive zum Ersten gemacht wird. Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven. Den Inbegriff alles blos Objektiven in unserm Wissen kann man Natur nennen, den Inbegriff alles Subjektiven dagegen Ich oder Intelligenz. Im

Wissen selbst ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme, beide sind gleichzeitig und Eins. Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich von jenen beiden Factoren des Wissens nothwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einen ausgehen um von ihm auf den andern zu kommen. Es sind also nur zwei Fälle möglich. Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt, wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, daß mit ihm übereinstimmt. Dies ist also Aufgabe der Naturwissenschaft. Da nun alles Wissen gleichsam zwei Pole hat, welche sich voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen, und es muß unmöglich seyn, von dem einen Pole auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommne Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die vollendete Theorie würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter

durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erlangt die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder allgemeiner die Vernunft ist, durch welche die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. Die Naturwissenschaft wird durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, Naturphilosophie. Die Naturphilosophie ist die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie. Oder zweitens das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die, wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Dies ist die Aufgabe der Transcendentalphilosophie, und die Transcendental-Philosophie oder der transcendentale Idealismus ist also die andere Grundwissenschaft der Philosophie. Wenn unserm Wissen Realität zukommt, so muß es auch in demselben etwas allgemein Vermittelndes geben, was einziger Grund des Wissens ist, und da jedes wahre System den Grund seines Bestehens in sich selbst haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Prinzip desselben innerhalb des Wissens selbst liegen. Dieses Prinzip kann nur Eins seyn, und das absolut höchste, und ein solches, worin der Inhalt durch die Form, und die Form durch den Inhalt bedingt ist, und die vollkommenste Identität des Seyns und des Vorstellens ist. Es ist das Ich, oder das reine Selbstbewußtseyn, als Identität des Objektiven und Subjektiven, ausgedrückt durch Ich = Ich, A = A. Es wird nun im Verfolg der Schrift ein System der theo-

retischen Philosophie aufgestellt, nach Grundsätzen des transcendent. Idealismus. Es werden die einzelnen Epochen durchlaufen von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung, von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion, und von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt. Dann wird ein System der praktischen Philosophie aufgestellt nach den Grundsätzen des transcend. Idealism. Es wird dann gezeigt wie dasselbe Absolute, welches sich in der Natur enthüllt, auch in den Handlungen vernünftiger Menschen erscheint, und daß die Geschichte, als Ganzes, eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten ist. Auf diese Weise kehrt die Philosophie in die alte Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche bede wieder durch einen dritten Theil Poetik oder Philosophie der Kunst vereiniget sind.

Nachdem nun Schelling so die beiden Seiten seines Systems, die Naturphilosophie und Transcendental-Philosophie dargestellt hatte, fand er sich genöthiget, das System selbst, welches jenen verschiednen Darstellungen zum Grunde lag, öffentlich aufzustellen, und so wie er vorher die entgesetzten Pole vorgestellt, jetzt von dem Indifferenzpunkte auszugehen. Die Weise der Darstellung betreffend, nahm er sich hierbei den Spinoza zum Muster, dem er sich, wie dem Inhalte und der Sache nach, so auch durch die Form am meisten anzunähern suchte. Diese neue Darstellung des Systems findet sich in der Zeitschrift für spekulative Physik, 2ten Bds. 2tes Heft, Jena 1801. Hier geht er von der Vernunft selbst aus, als ab-

soluter Vernunft, oder insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird, oder von dem Absoluten, denn das Absolute ist eben die ewige Identität des Seyns und Denkens, Objektiven und Subjektiven, der Natur und Geschichte. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr Alles. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, und Alles, was ist, ist an sich Eins. Nichts ist an sich betrachtet, d. h. so wie es in der Vernunft ist, endlich. Der Grundirrthum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten begreiflich zu machen. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Die absolute Identität ist absolute Totalität, ohne allen Gegensatz und Trennung. Für die absolute Identität gibt es kein Subjektives, dem ein Objektives schlechthin entgegengesetzt wäre, noch umgekehrt. Was außerhalb der Totalität ist, ist in dieser Rücksicht ein einzelnes Seyn oder Ding. Es gibt kein einzelnes Seyn an sich. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Das Universum ist daher gleich ewig mit der absoluten Identität selbst. Die absolute Identität ist dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe. Das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar. Jedes einzelne Seyn ist als solches eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist.

Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich. Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen. Dir neue Zeitschrift für speculative Physik, Tübing. 1802, enthält fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. Hier ist besonders merkwürdig, was im zweiten Stücke über die Methode der Philosophie gesagt wird, so wie der Gedanke, daß alle verschiedne Lehren, die sich zur Form gebildet haben, nichts anders sind, als nach verschiednen Richtungen verschobne Bilder des einzig wahren Systems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, sondern der Natur nach, das Erste ist. Es kann also auch, meint er, das Bestreben, welches mit Ernst auf den wahren und einzigen Gegenstand gerichtet ist, kein andres seyn, als jenes in mehr oder weniger sichtbaren Adern durch alle menschlichen Gedanken und Einrichtungen hindurchlaufendes Ganze der Erkenntniß zur sichtbaren Gestalt und seiner ursprüglichen Schönheit herauszuarbeiten, und zur Anerkennung auf ewig zu bringen.

Das kritische Journal der Philosophie, Tübing. 1802, hat zur Absicht, die Beschränktheit und Unhaltbarkeit der bloßen Reflexionsphilosophie darzuthun. Daher werden die Philosophien Kant's, Jacobi's, Fichte's, Reinhold's, Krug's, der Sceptizism Schulze's ꝛc. geprüft. Der größte Theil der Abhandlungen ist aber von dem Mitherausgeber Hegel, Schellings Freund.

Wichtiger für die Einsicht in sein eignes System ist Bruno, oder über das göttliche und natürli-

che Prinzip der Dinge, Berlin 1802. Hier wird besonders die höchste Einheit der Wahrheit und Schönheit aufgezeigt. Die höchste Einheit ist aber die aller Gegensätze, so daß selbst die Einheit und der Gegensatz, das sich — selbst — Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist. Dies ist eben die Einheit des Ideal- und Realgrundes, des Denkens und Anschauens. Die Philosophie beschäftiget sich mit den ewigen Begriffen der Dinge, und die Idee aller Ideen ist der einzige Gegenstand aller Philosophie. In Ansehung der Idee, mithin wahrhaft, ist weder das Unendliche, noch das Endliche etwas für sich, und unabhängig von unsern Unterscheiden. Da nun keins an sich, jedes aber nur durch sein Entgesetztes das ist, was es ist, so können wir auch keins dem andern nachsetzen, oder um des andern willen aufgeben. Nothwendig also ist, daß wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sey, in dem, was das Ewige ist. Der Möglichkeit nach, im unendlichen Denken, ist Alles Eins, ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht Eins, sondern Vieles, und nothwendig und unendlich. Auch die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind im Absoluten auf keine andre Weise, als auch die nicht existirenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen; alle andre Existenz aber ist Schein. Der Begriff keines Einzelnen ist aber in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge. Jenes ewig Eine Wesen ist der Vater aller Dinge, der, indem er selbst wie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in Einem und demselben Akte göttlichen Erkennens, und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit

aller

aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfner Gott. In der absoluten Einheit ist alles vollkommen und selbst absolut, und nichts in Wahrheit von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind, in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche in ihm selbst nicht als endlich, sondern als unendlich enthalten ist. Denn wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Je vollkommner nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was ausser ihm ist Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, sie sind zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organischen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei und unabhängig, wie die Ideen der Dinge, sich gnügend, kurz selige Thiere, und verglichen mit sterblichen Menschen unsterbliche Götter.

Die Vorlesungen über die Methode des Aka-

demischen Studium, Tübing. 1803, enthalten eine dem allgemein faßlichen Vortrage genäherte Darstellung der Prinzipien, so wie eine daraus hervorgehende Ansicht des Ganzen der Wissenschaften. Hierauf folgt Philosophie und Religion, Tübing. 1804. Hier werden die wahren Mysterien der Philosophie vorgetragen, d. h. die Lehre vom Absoluten, und von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott. Ueber dem Absoluten kann es nicht Höheres geben, und wer über dasselbe noch ein Andres setzt, dem ist es nicht wahrhaft als solches erschienen. Auch muß alle Beschreibung des Absoluten bloß negativ seyn, indem sie dasselbe nie in seiner wahren Wesenheit vor die Seele bringen kann. Alle mögliche Formen, das Absolute auszudrücken, sind nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion, und hierin sind sich alle völlig gleich. Es gibt drei solcher Formen. Die erste ist die kategorische. Diese kann sich in der Reflexion blos negativ ausdrücken. Das Absolute ist weder das Ideale, noch das Reale, sondern die absolute Identität beider. Die zweite ist die hypothetische: Wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. Die dritte ist die disjunktive, es ist nur Eins, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden. Das Wesen des Absoluten selbst aber, das als ideal unmittelbar auch real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden. Diese intellektuelle Anschauung ist zwar eine blos individuelle, aber in dieser Individualität doch eben so allgemein gültige Offenbarung als es für den empirischen Sinn das Licht ist.

Das einzige dem Absoluten angemeßne Organ ist eine eben so absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzu kommt durch Anleitung, Unterricht, sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott Eins ist; daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden, und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie nur negativ seyn kann, indem sie die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt, und die Seele indirekt zu der Anschauung des Unendlichen führt. Vors Erste wird nichts vorausgesetzt, als das Eine, die intellektuelle Anschauung, oder das Absolute. Es kann dem einfachen Wesen desselben kein andres Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff; es ist also an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch ein Reales sey. Die Grundwahrheit ist, daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey; so gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte. Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine

Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besondern Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produziren ist das der Ideen. Auch die Ideen sind wieder auf gleiche Weise produktiv, auch sie produziren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen eben so, wie sie sich selbst zur Urein-heit verhalten. Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzip der Intellectual-welt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubrin-gen. Der älteste Versuch dieser Art ist die Emanationsleh-re. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begren-zung, und wie Gott nur das schlechthin Reale, Absolute produziren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulgu-ration wieder absolut, und kann selbst wieder nur ihr Aehn-liches produziren. Der roheste Versuch dieser Art ist aber der, welcher der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr aus-gehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwän-gert, diese gebiert und eine gesetzmäßige Verfassung er-hält. Das Haupt und der Vater der wahren Philoso-phie wird als einer der Urheber dieser Lehre genennt und sein Name dadurch entweiht. Eine genaue Untersuchung zeigt, daß jene ganze Vorstellung nur aus dem Timäus geschöpft ist, mit dem, wegen seiner Annäherung an mo-derne Begriffe leichter war, sich vertraut zu machen, als mit dem hohen sittlichen Geiste der ächtern Platonischen Wer-ke, des Phädo, der Republik ꝛc. welcher jenen realistischen Vorstellungen über den Ursprung der Sinnenwelt gerade entgegengesetzt ist. Mit einem Worte, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ur-

sprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Die Philosophie vermag nicht, das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herzuleiten. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real, ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität, an sie, oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten liegen. Der Grund des Abfalls liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies zu betrachten ist. Der Abfall ist übrigens so ewig, (außer aller Zeit,) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Der Abfall kann auch nicht eigentlich erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nichtabsolutheit ist. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist auch der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit oder Individualität, wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andre, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Das erscheinende Universum ist nicht dadurch abhängig, daß es einen Anfang in der Zeit hat, es ist vielmehr der Natur oder dem Begriffe nach abhängig, und hat wahrhaft wes

der angefangen, noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtseyn ist, das Nichtseyn aber eben so wenig geworden, als nicht geworden seyn kann. Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartheien sind die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro, bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr.

Die wahren Mysterien der Philosophie, wie sie hier ausgesprochen worden, werden weiter enthüllt in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie und über Naturphilosophie, (Jahrbücher der Medizin, als Wissenschaft, 1ster und 2ter Bd. Tübing. 1805 — 1807.) Nicht nur das Ganze, als Ganzes, ist göttlich, auch der Theil und das Einzelne ist es für sich. Die Philosophie verbindet im heiligen Einklange die Religion mit der Wissenschaft. Eben so ist sie ihrem innern Wesen nach poetisch. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das daher auch ausgesprochen wird in dem Gesetze, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließt, dem Gesetze der Identität, A = A. Man betrachte dieses Gesetz an sich selbst, erkenne dessen wahren Gehalt und man wird Gott schauen. Das Ich denke, Ich bin, ist seit Cartesius der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn Alles ist nur Gottes, oder des Alls. Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich nicht brauchen, überhaupt gibt es nicht eine Vernunft,

die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in sich aufsuchen, und zählen oder wägen, ist die äußerste Grenze der Verwirrung, und der innern Verfinsterung des Geistes. Die Vernunft ist auch nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Gott ist nicht das Höchste, sondern das schlechthin Eine, er nicht anzusehen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern Alles in Allem. Wenn der Wissenschaft nur zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder der Abstraktion, und der des synthetischen Ableitens, so ist alle Wissenschaft des Absoluten zu leugnen. Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt, es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur in so weit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist. Gott und das All sind völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst zu seyn absolutes All. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, ohne alle Negation. Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochne Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffne, sondern das selbst schaffende, und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge ist die Idee. Das Leben, welches die Dinge blos in Relation

haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehung und Geburt, und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben eines jeden Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit. Die Dinge aber, welche entstehen und vergehen, sind nicht die wahren Dinge und haben nur ein Scheinleben. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffensein in Gott schuldig ist. Alles was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst, und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit, Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise, denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen, und er vernimmt alle in vollkommner Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsre Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung verursacht hat. Dieses ist das Geheimniß der ewigen Liebe, das, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur ein Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe; darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist und nicht seyn kann, ohne das andre. Gibt es einen Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese als eben so viel Abdrücke des All von einander durch die verschiednen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz. Da auf diese Weise das Einzelne durchaus nicht aus sich selbst seyn kann, und sein Leben am meisten am Leben des

All hängt, so ist es der unmittelbarste Wiederschein Gottes und der Totalität. Die Endlichkeit ist von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, ohne wahren Ursprung und ohne positive Folge aus Gott, sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber, oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind. Daher bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen ungeachtet, der Substanz nach immer dieselbe. Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn, eben so wenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, und die Möglichkeit ist in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt; es ist in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Hülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

Die neueren Fichteschen Schriften, nämlich die Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben bestimmten Schellingen, das Verhältniß der Naturphilosophie zu der neueren verbesserten Fichteschen Lehre (Tübing. 1806), auseinander zu setzen. Die Philosophie, sagt er hier, ist nicht ein Glauben, Ahnden, oder Für — Wahr — halten, son-

haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehung und Geburt, und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben eines jeden Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit. Die Dinge aber, welche entstehen und vergehen, sind nicht die wahren Dinge und haben nur ein Scheinleben. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenseyn in Gott schuldig ist. Alles was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst, und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit, Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise, denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen, und er vernimmt alle in vollkommner Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsre Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung verursacht hat. Dieses ist das Geheimniß der ewigen Liebe, das, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur ein Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe; darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist und nicht seyn kann, ohne das andre. Gibt es einen Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese als eben so viel Abdrücke des All von einander durch die verschiednen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz. Da auf diese Weise das Einzelne durchaus nicht aus sich selbst seyn kann, und sein Leben am meisten am Leben des

All hängt, so ist es der unmittelbarste Wiederschein Gottes und der Totalität. Die Endlichkeit ist von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, ohne wahren Ursprung und ohne positive Folge aus Gott, sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber, oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind. Daher bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen ungeachtet, der Substanz nach immer dieselbe. Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn, eben so wenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, und die Möglichkeit ist in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt; es ist in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Hülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

Die neueren Fichteschen Schriften, nämlich die Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben bestimmten Schellingen, das Verhältniß der Naturphilosophie zu der neueren verbesserten Fichteschen Lehre (Tübing. 1806), auseinander zu setzen. Die Philosophie, sagt er hier, ist nicht ein Glauben, Ahnden, oder Für — Wahr — Halten, son-

dern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar, eine durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine, oder nur eine solche geben kann. Gott ist das allein Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist, oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlicheu, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des Allein — Wirklichen, eben daher Allein — Anschaulichen und in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten. Gott kann nicht in der Gedankenwelt seyn, ohne eben darum das allein Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn, und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und Disseits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist. Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer der gegenwärtigen, und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn. Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Naturwelt, d. h. sie ist wesentlich Naturphi-

losophie. Wären sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt, Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie. Die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und in eine eigne der Wirklichkeit ist der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn, (per impossibile) keine Natur für mich existirte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. Dies ist der Sinn der oft mißverstandnen Identität des Idealen und Realen. Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß noch einen Schritt weiter bis zur Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte und höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind. Dies ewige Ineinandererscheinen des Wesens und der Form

ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen, und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Daher schauen wir die Dinge recht eigentlich an sich an, ja diese sind das einzige Anschaubare.

Die wichtigste Abhandlung nach dieser sind die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (philos. Schriften 1ster Bd. Landshut 1809.) Sie sind zwar vortrefflich und tiefsinnig, können aber wegen der Besonderheit, in welche sie eingehen, hier übergangen werden. Merkwürdig ist sein Endurtheil über Spinoza, worin er es aufs nachdrücklichste wiederholt, daß Wechseldurchdringung des Realism und Idealism die ausgesprochne Absicht seiner Bestrebungen sey, Realism sey der Leib des Ganzen, Idealism die Seele. Das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi, Tübing. 1812, ist blos gegen Jacobi gerichtet, um das Verhältniß zwischen diesem und Schelling aus einander zu setzen, und ein für allemal abzuthun. Eben so ist auch das Antwortschreiben an Eschenmayer (allgem. Zeitschrift 1sten Bandes 1stes Heft, Nürnberg 1813), nur eine Vertheidigung gegen die Angriffe jenes.

Zu einer erschöpfenden Kritik des Schellingschen Sy-

stems ist es noch zu früh. Indessen bin ich auch nicht der Meinung derer, welche behaupten, man solle den schaffenden Geist in der Entwickelung der Ideen weder durch Lob noch Tadel stören, bis das Ganze ausgearbeitet sey und die Struktur und das Verhältniß der einzelnen Theile könne durchschaut werden. Schelling hat in der Zeitschrift für speculat. Physik eine Darstellung des Systems vom Indifferenzpunkte aus wenigstens angefangen und bis zum thierischen Organismus fortgeführt; er hat in dem Entwurfe der Naturphilosophie und dem System des transsc. Idealismus die beiden Seiten des Systems dargestellt, und in mehreren Abhandlungen und Schriften einzelne Momente desselben entwickelt. Ueber Grundidee, Gliederbau und Methode des Ganzen kann keine Ungewißheit mehr seyn.

Die Grundidee des Schellingschen Systems ist ganz die des Fichte'schen. Beide setzen die Vernunft, die Intelligenz, das Absolute an die Spitze des Systems. Beiden ist das Absolute oder die absolute Vernunft die absolute Identität des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven, der Geschichte (dem Geisterreiche) und der Natur. Beide haben daher auch ganz dieselbe Aufgabe: zu zeigen, wie das Absolute, als das an sich Eine und gleiche Wesen, sich in der Ideal- und Real-Welt, in Geschichte und Natur offenbart. Nach beiden sind die Gegensätze von Geschichte und Natur, oder empirischen Ich und Nicht-Ich blos relativ, an sich aber oder absolut und in Wahrheit ist nur Eins, das Absolute. Von der Offenbarung des Absoluten ist die Spaltung in die Gegensätze von Geschichte

und Natur unzertrennlich; da dies aber blos relative Gegensätze sind, und es in Wahrheit nur Ein Wesen gibt, das Absolute selbst, so folgt, daß diese Gegensätze nur verschiedne Formen oder Erscheinungsweisen des Absoluten sind, so daß die Geschichte das ganze Absolute darstellt, aber unter der Form des Denkens, die Natur ebenfalls das ganze Absolute, aber unter der Form des Seyns oder der Ausdehnung. In der Lösung der Aufgabe kann man folglich auf doppelte Weise verfahren, erstens, indem man, ausgehend von dem Indifferenzpunkte selbst, in einem gleichsam aus Einem Gusse gebildeten Werke zeigt, wie das Absolute sich auf ganz gleiche Weise in Geschichte und Natur offenbart; oder zweitens, indem man die Aufgabe theilend, zeigt, wie es sich a) in der Geschichte, b) in der Natur offenbart. Nennen wir nun die Wissenschaft, welche die Offenbarung des Absoluten in der Geschichte darstellt, Geistesphilosophie oder Idealism, jene aber, welche die Offenbarung des Absoluten in der Natur darstellt, Naturphilosophie oder Realism, so sind Geistesphilosophie und Naturphilosophie, Idealism und Realism die beiden nothwendigen Grundwissenschaften der Philosophie, und verhalten sich wie Seele und Leib des Menschen; und wie das Wesen des Menschen in lebendiger Durchdringung von Seele und Leib besteht, so kann auch nur durch lebendige Durchdringung und Ineinandergreifen dieser beiden Wissenschaften das ungetheilte Wesen der Philosophie in überraschender, gemüthberbezwingender Klarheit hervortreten. Hier ist nun der Punkt, wo Fichte und Schelling sich trennen. Die Wissenschaftslehre hat die Forderung des Systems, Gei-

stesphilosophie und Naturphilosophie, Idealism und Realism zu seyn, nicht erfüllt, sie ist blos Idealism, und Fichten ist der wahre Geist seines Systems so verborgen geblieben, daß er über die Naturphilosophie auf die grausamste Weise den Stab bricht, sie die erstorbendste unter allen Philosophien, die blos in den Schatten von dem Schatten der Schatten befangne, nennt. Die Wissenschaftslehre selbst ist vielmehr in Wahrheit seelenlos, indem sie sich von der Natur losgesagt, und aus blos logischen Atomen eine Welt aufgebaut hat. Diese skeletähnliche Leblosigkeit des Fichteschen Systems aufzuheben, den Idealism durch einen aus gleichem Prinzip fließenden Realism zu ergänzen, und so ein System aufzustellen, welches nicht blos auf der ersten Seite, sondern in der Ausführung Idealism und Realism, Geistesphilosophie und Naturphilosophie zugleich wäre, dies war der große, des größten Geistes würdige Gedanke Schellings. Den Idealism hat er von Fichte, die Naturphilosophie hingegen ist sein eignes Werk, und dadurch ist er der Schöpfer der Naturphilosophie unter uns geworden. Die Naturphilosophie macht ihn unsterblich, und er kann versichert seyn, daß die Nachwelt seinen Namen denen der Heroen der Wissenschaft, eines Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz und Kant beigesellen wird. Die ältesten griechischen Philosophen bis auf Socrates waren fast sämmtlich Naturphilosophen, und fast alle Dichter; ihre Wissenschaft war das Produkt begeisterter Naturanschauung, und, mochten sie Ein Element oder mehrere als Prinzipe setzen, und über Bildung und Zerstörung der Welt lehren, was sie wollten, der Grundgedanke blieb immer: Die Natur ist das Eine und All, und

Gott die Natur oder in der Natur, als Weltseele, als schöpferische, das Ganze durchdringende und bildende Kraft; Alles ist beseelt und voll von Göttern. Diese Naturphilosophie wurde begünstiget durch die Religion. Die ganze Griechische Religion war selbst begeisterte Naturanschauung, und die Mythen von einem Gotte des Himmels und der Erde, des Wassers, der Unterwelt, von Göttern oder Nymphen der Bäume, Berge, Wälder, Flüsse, von Genien der Menschen, war nichts als der poetisch dargestellte Gedanke, daß in der ganzen Natur Alles erfüllt ist von göttlicher Kraft, daß, wohin man auch blicke, überall göttlicher Hauch und Wirksamkeit entgegen wehe, und auch das Leben des Menschen von göttlichem Geiste durchdrungen und geleitet werde. Socrates lenkte die Untersuchung von der äußern Natur in die Tiefen des Menschengeistes und dessen Ausbreitung im Handeln. Platon bildete diese Ansicht weiter aus, aber mit beständiger Rücksicht auf die früheren naturphilosophischen Ideen, so daß er eine allgemeine, Natur und Geist zugleich umfassende Wissenschaft aufzustellen suchte. Doch blieb die Richtung auf das Ethische vorherrschend. Eine eben so umfassende Grundwissenschaft versuchte sein großer Schüler Aristoteles. Er war ein Glückskind, da zwei der größten Menschen der Geschichte, Platon und Alexander, gewissermaßen in seiner Ausbildung wetteiferten, jener, indem er ihn in die Mysterien der Philosophie einweihte, dieser indem er ihn durch die herrlichsten naturhistorischen Schätze fast nöthigte, der Offenbarung der Idee in der Wirklichkeit nachzuspüren. So mußte er als empirischer Naturforscher dem Platon weit überlegen seyn. Doch bewirkte die anhaltende

Beschäf-

Beschäftigung mit den einzelnen Naturprodukten, daß sein Geist in die Betrachtung des Empirisch-Gegebnen sich allzusehr versenkte, so daß, als er von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen aufsteigen wollte, eine unsichtbare Macht ihn zu fesseln schien, und sein Geist mit zu viel materiellen Theilchen beschwert, nur bis zu Abstraktionen und Allgemeinbegriffen gelangen konnte, dagegen in höheren Regionen sich nur verwirrte. Dies erinnert an jenen feuchten Dionysoskelch in den Mysterien, dessen Trank einen Rausch erzeugte, welcher das Andenken an die höhere Natur der Seele verwischt, und dafür Lüsternheit und Liebe zum Materiellen hervorlockt. Platon dagegen hatte sich in dem Becher der Weisheit (κρατηρ σοφιας) berauscht, welcher bewirkt, daß die Seele zur Besinnung gelangt, des Trugs und der Täuschung, welche sie umgaukelt, vergißt, und neu befiedert zum Himmel, ihrem wahren Vaterlande, zurückstrebt. Durch diese Abstraktionen und überfeinen Unterschiede entfernte sich Aristoteles von der Natur, und legte den Grund zu einer barbarischen Schulphilosophie. Doch finden sich in seinen Schriften, z. B. in der Physik Spuren der ächten Naturphilosophie, denn er handelt in der Physik von Gott, und von dem Himmel spricht er als von einem göttlichen Körper und Gotterfüllten All. Epikur war ein seichter Naturforscher und die Stoiker hielten sich hierin größtentheils an Heraclit und Parmenides. Seit dieser Zeit findet man nur hin und wieder einige naturphilosophische Anklänge, z. B. in den Neuplatonikern, Bruno ꝛc. bis auf Spinoza, der, von Descartes angeregt, das System des Xenophanes wiederherstellte. Der damalige Zustand der Wissenschaften, und das Ver-

hältniß der Philosophie zur Religion, so wie der ganze Zeitgeist und die strenge, abstoßende Form seines Systems bewirkten, daß Spinoza verlassen blieb, ja als ein verruchter Gottesleugner von seiner Zeit fast ausgestoßen wurde. Es war Schellingen vorbehalten, das System des Spinoza zu erneuern. Das Schellingsche System und das des Spinoza sind wesentlich Eins; auch dem Spinoza ist Gott Alles in Allem, und der Grundgedanke seines Systems ist: Es ist nur Eine Substanz, Gott, und Gott kann gedacht werden unter der Form des Seyns oder der Ausdehnung und unter der Form des Denkens, an sich aber ist er die Identität beider. Daher berief sich auch Schelling so oft und gern auf Spinoza. Die Ausführung ist es jedoch, welche beide unterscheidet. So wie die Wissenschaftslehre blos Idealism war, so ist das System des Spinoza zum bloßen Realism herabgesunken, es hat seine Aufgabe, Identitätssystems zu seyn, nicht gelöst, die Natur despotisirt den Geist, und das Leben des Geistes verliert sich in der farben- und blüthenlosen Allgemeinheit der Einen Substanz. Dieses einsehend war Schelling eben so bemüht, die Einseitigkeit Spinoza's als die Fichte's zu beseitigen. So versteht man erst seine Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Indem Schelling der Wiederhersteller der Naturphilosophie unter uns geworden ist, so behauptet er mit Recht, daß dies keine Sache blos dieser Zeit sey, und daß er das Element hergegeben einer unendlichen Bildung. Nicht das ist der unschätzbare Gewinn der Naturphilosophie, daß durch sie bereits im Gebiete der Naturwissenschaften große

Entdeckungen gemacht worden wären, sondern daß die Philosophie die ewige Beziehung auf die Natur wieder gewonnen hat, und daß sie nie wieder mit dem einseitigen Abstractum der intelligenten Welt das Ganze wird umfassen wollen. Nicht der Gedanke, daß die Natur nicht als ein todtes Gefäß des Lebendigen, ein bloßer Niederschlag der Reflexion, ein durchaus unwesentliches, von aller Gemeinschaft mit dem Göttlichen abgeschnittnes Scheinwesen; sondern dieser, daß sie der Quell alles Lebens, ein Reich ausgesprochner Ideen, ein Codex der herrlichsten Gesetze, ein beseeltes, Gotterfülltes Wesen ist; nur dieser Gedanke vermag den Naturforscher zu begeistern, und die Ueberzeugung von der Hoheit seines Berufs in ihm stets lebendig zu erhalten. Gegenstand der Naturphilosophie ist nicht die sinnliche, vergängliche Natur, sondern die absolute, wovon die sinnliche nur die äußere Darstellung ist. Beide aber sind unzertrennlich, die sinnliche Natur wäre ohne die absolute, in ihr sich offenbarende bedeutungslos, und die absolute ohne die sinnliche wäre ein stilles, in sich verschloßnes, dem Nichts vergleichbares Wesen. Die Naturphilosophie ist als Philosophie Speculation und nicht Empirie. Sie hält sich als solche von den Einzelnheiten frei, und überläßt diese den empirischen Wissenschaften, oder sie verzeichnet gleichsam die Idee der Natur in den allgemeinsten Umrissen, wozu Astronomie, physische Geographie, Physik, Chemie, Mineralogie, Botanik, Zoologie und Physiologie die Ausfüllung geben. Diese sind der Leib, die Naturphilosophie die Seele.

Nicht blos die Naturwissenschaften haben durch die

Naturphilosophie an Umfang und Tiefe gewonnen, sondern auch für die Wissenschaften des Geistes liegen darin die fruchtbarsten Keime. Nach dem Schellingschen Systeme sind Natur und Geist im tiefsten Grunde Ein Wesen, die Natur nichts als der ausgebreitete, sichtbar gewordne Geist, der Geist die in sich zurückgezogne, entkörperte Natur, dort Alles auseinander gefaltet, hier Alles eingewickelt und verschleiert. Daher wiederholen sich in dem Gebiete des Geistes die Gesetze der Natur. Es gibt im Geisterreiche Elemente und Körper derselben, Licht, Magnetism, Elektrizität, die verschiedensten Organisationen, Formen, Farben, Sympathien, Antipathien, Wahlverwandtschaften, Begierden, Hunger und Durst, und hundert diesen Aehnliches. Diese Punkte sind besonders für Psychologie und Moral wichtig, aber fast noch gar nicht beachtet. Der Mensch mit allen seinem Wissen, Wollen und Handeln steht in der Natur, ihr eingefügt als lebendiges Glied in einem unermeßlichen Organism. Was ihm auch in ihr entgegen komme; wenn er ihm nur recht tief ins Auge und Herz sieht, er wird darin sein eignes Wesen, Fleisch von seinem Fleisch, und Geist von seinem Geist erkennen. Die Psychologien aus der Kantischen Schule von Jacob, Schmidt ꝛc. was sind sie anders, als abschreckende aus bloßen oft ganz willkürlichen Abstraktionen entstandne Gerippe, ohne Fleisch und lebendigen Umtrieb der Säfte?

Zu dieser Lichtseite des Schellingschen Systems rechne ich zweitens, daß es mehr als irgend ein System der Neuern die innige Verwandschaft der Philosophie mit der Poesie an den Tag legt. Ich weiß, daß

über dieses Lob viele der heutigen Philosophen die Köpfe schütteln werden, indem nach ihrer Vorstellung Philosophie und Poesie ganz entgegengesetzt sind. Allein diese Vorstellung selbst beruht auf einer falschen und einseitigen Ansicht der Philosophie, nach welcher sie lediglich Produkt des Verstandes ist. Nach meiner Ansicht ist dies Bestreben, den Verstand zum Eins und All in der Philosophie zu machen, und die Probleme der Philosophie blos durch den Verstand lösen zu wollen, Scholastizism, und dieser scholastische Verstand selbst ein kranker, ausgearteter; Philosophie ist dagegen in Wahrheit Sache des ganzen Menschen, und Philosophiren heißt, mit allen Vermögen des Geistes nach der Erkenntniß des Höchsten und Besten streben. Gefühl und Empfindung, Sinne und Einbildungskraft und Phantasie, Verstand und Vernunft, Scharfsinn und Tiefsinn müssen, wenn in der Philosophie das Höchste soll erreicht werden, harmonisch wirken, auf eine Weise, wie ich weiter unten angeben werde. Gegenstand der Philosophie ist das Universum, insofern es geistig, oder ein Inbegriff von Ideen ist. Philosophie ist Erkenntniß und Darstellung dieses Universum, insofern und inwieweit es sich in unserm Geiste ausdrückt und abspiegelt. Die Kunst aber ist auch nichts anders, als die von dem Menschen aufgefaßte, durch seinen Geist hindurchgegangne, nach den eigenthümlichen Gesetzen desselben modifizirte, und aus demselben in verklärter Gestalt wieder hervor tretende Natur. Die Kunst ist Poesie, insofern diese Darstellung durch articulirte Töne oder durch die Sprache geschieht. Man sieht, Poesie und Philosophie sind dem Wesen nach Eins, und der Unterschied liegt blos in

der verschiednen Art der Darstellung. In der Darstellung des Philosophen sind Verstand und Vernunft, Scharfsinn und Tiefsinn überwiegend, in der Darstellung des Dichters dagegen Gefühl, lebendige Anschauung und Phantasie; dies macht die Darstellung des erstern ruhiger, kälter, Alles mehr auseinander haltend und zertheilend, die des letztern dagegen rascher, feuriger, Alles mehr zusammenbindend und in ein Ganzes einigend. Die philosophische Darstellung ist ferner allgemeiner gehalten, die dichterische individueller. Zwar spricht sich auch in der ächten philosophischen Darstellung der ganze Mensch aus, allein diese Darstellung sucht sich aus der Individualität herauszuarbeiten zur Allgemeinheit, die Grundgesetze des Universums, das Wesen der Dinge, das Vermögen und die Grenze der Vernunft, sollen in einer Wissenschaft fixirt werden zur Anerkennung für alle und für immer. Der Dichter dagegen stellt immer nur Individualitäten dar, entweder seine eignen Empfindungen, Anschauungen, Phantasien, Reflexionen und Ideen, das, was ihn ergriff und begeisterte, erheiterte und betrübte, oder er ist ruhiger Erzähler des Zustandes andrer Individualitäten, oder endlich er läßt diese Individuen ihren eignen Zustand handelnd entwickeln, aber immer so, daß das Ganze sein eignes Geschöpf ist.

Dieser Ansicht gemäß behauptete Schelling, „er wolle eine Schule, aber nur in dem Sinne, wie es Dichterschulen gab, wo keiner den andern lehrt, oder dem andern verpflichtet ist, sondern jeder dem Gotte, der aus allen redet.“ Darin zeigt sich die Philosophie als eine rechte Kunst, daß sie in Wahrheit weder gelehrt, noch gelernt werden kann. So wie der Meister der Kunst den Lehr-

ling nichts als gewisse Handgriffe und Fertigkeiten, das Mechanische und die Aussenwerke lehren, und etwa noch die schädlichen Zuflüsse abwehren, Vorurtheile hinwegräumen, und einige Grundsätze in das Gemüth streuen kann, damit der geniale, im Innern schlummernde Keim sich herausarbeiten kann zum fruchtbaren Lebensbaum, so ist auch Alles Lehren in der Philosophie nichts als Erregung der Selbstthätigkeit des Geistes, eine Hebammenkunst für Seelen, wie Socrates sinnreich seine Methode nennte, damit das von Ideen schwangere Gemüth leicht entbunden werde und gesunde Kinder zur Welt bringe. Zum Philosophen muß man geboren seyn, wie zum Künstler, und wer das System blos gelernt und dem Gedächtnisse eingeprägt hat, der ist, nach Kant's Ausspruch, ein bloßer Gypsabdruck eines Menschen, da in ihm das einzig sichere Zeichen der menschlichen Würde, die Selbstthätigkeit des Denkens, nicht angetroffen wird. Schelling freut sich, einige verwandte Geister gefunden zu haben, welche begeistert, wie Er, mit ihm fortdichten an diesem ewigen Gedichte. Solche sind Oken, Steffens, Görres, Franz Bader, Schubert. Hiermit ist auch übereinstimmend das Verfahren Schelling's, immer nur einzelne Momente, Bruchstücke, Seiten, nirgends aber eine ausführliche Darstellung seines ganzen Systems zu geben. Zwar wird dadurch auf der einen Seite die Einsicht in das System erschwert, auf der andern aber eben so sehr die Selbstthätigkeit des Geistes erregt, indem der Leser genöthiget wird, von dem Umfassenden Zusammenhalt des Buchstabens nach der Grundidee hinzublicken, und an einer vollendeten Ausarbeitung des Ganzen kräftig mitzuwirken, damit, was Sache Vieler ist,

auch durch gemeinschaftliche Bemühung zu Stande komme. Wer unfähig ist, sich der Grundidee des Ganzen zu bemächtigen, der wird damit gleich an der Schwelle zurückgewiesen. Die Kantische Darstellung hingegen begünstiget weit mehr die Bildung des Sektengeistes und der Schule. Kant hat seine Lehre in der Kritik offen dargelegt, und will dieselbe für ein unverbesserliches System angesehen wissen. Dadurch ist er Meister geworden unzähligen Schülern. Er hat gelehrt und diese haben gelernt, und den Buchstaben nachgebetet, und die Kritik für den Codex der alleinigen Wissenschaften gehalten, und dadurch ist die Originalität untergraben worden, so daß fast kein andrer Ausweg blieb, als mit Verzichtleistung des Selbstdenkens der Kritik nachzubeten, oder sie umzustoßen. Die ganze Geschichte der Philosophie bestätiget die Wahrheit dieser Bemerkung. Nur einige Beispiele. Epicur's Schüler machten sich wenig verdient um die Philosophie. Der Grund war, daß Epicur die Hauptsätze seiner Lehre aufgesetzt und seine Schüler gebeten hatte, sie dem Gedächtnisse einzuprägen und ihnen treu zu bleiben. Als das Organon des Aristoteles circulirte, erlosch die Lebendigkeit des Denkens und der Fortschritt der Logik wurde auf lange gehemmt. Eben so erdrückte die steife, systematische Form Wolf's die Genialität der Leibnitzischen Ideen, so daß die erhabensten Gedanken in der seichtesten Populärphilosophie erstarben. So schadete es der Fichteschen Wissenschaftslehre sehr, daß sie gleich anfangs affektirte, abgeschlossen und vollendet zu seyn wie ein Kunstwerk.

Zu dieser Lichtseite des Schellingschen Systems gehört

drittens, daß es mehr als irgend eins der Neuern die innige Verwandschaft der Philosophie und Religion herausgehoben hat. Die Philosophie und Religion sind dem Wesen nach Eins. Beide haben zum Objekt das ewige Wesen der Dinge, die Religion nennt es Gott, die Philosophie das Wesen, das Absolute, das transcendentale Ideal der reinen Vernunft, die Substanz, das Eine ꝛc. Indem wir einem angebornen Gefühle und einer unaustilgbaren Ahndung folgend, dasselbe sehnsüchtig in den Kreis menschlicher Verhältnisse herabziehen, uns demselben demüthig, glaubend, vertrauend, hoffend hingeben und in dieser Hingebung uns erhoben, und gestärkt fühlen, so sind wir religiös; indem wir dieses Wesen mit der Vernunft zu erforschen und dasselbe von allem fremdartigen Zuthat entkleidend, es in seiner Reinheit zu erblicken suchen, um für unser gesammtes Wissen einen Stützpunkt und Einigungspunkt zu finden, so sind wir auf dem Standpunkte der Philosophie. Die Kantische Philosophie untergräbt die Beweise für das Daseyn Gottes, auf welche die menschliche Vernunft sich so sehr gestützt hat. Der neu aufgestellte moralische ist zu schwach, um das Eingerißne wiederherzustellen. Die Wissenschaftslehre, wenigstens in der ursprünglichen, am meisten originellen Gestalt, verneint von der Gottheit das Seyn und Daseyn, und weiß blos von einer moralischen Weltordnung. Die Schellingsche Philosophie dagegen stellt das Absolute oder Gott an die Spitze des ganzen Systems. Unter allen Vorwürfen, welche man diesem System gemacht hat, ist keiner ungegründeter und luftiger, als der der Irreligiosität und des Atheism. Vielmehr müßte man es ein gotttrunknes und gotterfülltes System

nennen. Die Gottheit ist ihm das Ein und All, der einzige Gegenstand der Speculation, alle Philosophie ist nichts als ein Schauen der Dinge, wie sie in Gott sind, und alles Einzelne eine Offenbarung Gottes. Dadurch war dieses System mehr als ein andres fähig, der tief gesunknen Religiosität wieder aufzuhelfen, und allen menschlichen Bestrebungen die Richtung auf das Göttliche zu geben.

Nach diesem Allen bestehen die großen Vorzüge des Schellingschen Systems überhaupt darin, daß es das Streben der menschlichen Vernunft nach Einheit mehr als ein andres befriediget, und den menschlichen Geist in die Betrachtung des Einen versenkt, worin Wahrheit, Güte und Schönheit, Natur- und Geisterreich, Sinnliches und Unsinnliches, Irrdisches und Himmlisches dem Wesen nach Eins sind.

Nun zur Schattenseite. Hierher rechne ich zuerst und vorzüglich die ganze Methode. Der Grundgedanke des Systems ist: Es ist in Wahrheit nur Ein Wesen, das Absolute oder Gott, alle Differenzen und Gegensätze treten nur auf dem Gebiete des Verstandes hervor. Fragt man: was ist das Absolute? so ist die Antwort: die absolute Identität des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven. Fragt man weiter: wie der Philosoph zu dieser Einsicht gelange? so wird erwiedert: durch intellektuelle Anschauung. Will ich wissen, was intellektuelle Anschauung ist, so erhalte ich die Antwort: dies lasse sich so eigentlich nicht beschreiben, es müsse sie jeder in sich selbst finden, und wer dies nicht könne, dem könne sie auch nicht

gegeben werden. Das System beruft sich gleich an der Schwelle auf eine innere, unerwiesne, geheimnißvolle Erkenntnißquelle, auf eine unmittelbare Eingebung und Erleuchtung, und zwar auf eine individuelle, nur wenigen Auserkohrnen verliehene. Die Philosophie, welche als aller Wissenschaften Wissenschaft, der gemeinschaftliche Stamm und Träger seyn und zur allgemeinen Anerkennung gelangen soll, darf nicht so mysteriös anfangen. Dadurch verfehlt sie nicht blos ihre erhabne Bestimmung, sondern öffnet auch dem Mysticism und der Schwärmerei Thür und Thor. Alle Mystiker und Schwärmer haben sich von je auf eine ähnliche, mysteriöse Erleuchtung berufen, sie haben sich auf den Flügeln der Entzückung über die Marken der Wissenschaft schnell erhoben, und in glühender Phantasie die wunderbarsten Zerrbilder erblickt. Dieß bleibe fern von der Philosophie! Welch verrücktes Zeug sich bereits in den Schriften mehrerer Anhänger der Schellingschen Philosophie findet, ist landkundig. Freilich hat sich Schelling feierlich verwahrt gegen die Ausgeburten der Schüler und Eindränger in die Wissenschaft. Ich behaupte ja auch nur, daß er sie veranlaßt durch den dunkeln Anfang seiner Philosophie. Unwillkührlich ruft man hierbei aus: Gieb mir, worauf ich stehen kann. So kann ich nicht anfangen zu philosophiren. Es möchte auch die Prophezeihung so uneben nicht seyn, daß die Schellingsche Philosophie sich in offenbaren Mystizism auflösen werde.

Durch die intellektuelle Anschauung erfaßt Schelling das Absolute, er stellt mithin das Absolute an die Spitze des Systems. Gott ist das All und Alles in Allem, dies

ist der Anfang und das Ende des ganzen Systems. Wenn man erwägt, wie sehr sich die menschliche Vernunft seit Jahrtausenden angestrengt hat, zur Erkenntniß des höchsten Wesens zu gelangen, wie viel vergebliche Versuche dieser Art gemacht worden, wie sogar tiefsinnige Weise alles Wissen von Gott geleugnet haben, so kann man nicht umhin, die Kühnheit Schelling's anzustaunen, Allein bei näherer Betrachtung vermißt man gar bald jene Behutsamkeit und kindliche Scheu vor dem Höchsten, wodurch der Philosoph in seinen Forschungen so liebenswürdig erscheint. Schelling macht, wie Fichte, das Absolute zum Prinzip der Philosophie, drückt es aus durch einen obersten Grundsatz, A = A, oder Ich = Ich bei Fichte, und wenn hier das eine A das Subjektive, das andere dagegen das Objektive bezeichne, so sey dadurch die absolute Identität dieser Gegensätze, wie sie im Absoluten sey, ausgedrückt, und aus diesem Satze könne dann das ganze System der Philosophie entwickelt werden.

Dagegen richten sich nun mehrere Bedenklichkeiten auf. Erstens ist der Satz A = A ein allgemein-logischer, er ist der Grundsatz der Einerleiheit oder Gleichheit, (principium identitatis), welcher von den Logikern an die Spitze ihrer Wissenschaft gestellt wird. Dieser Grundsatz drückt aus, die Identität eines jeden Begriffs A in Beziehung auf sich selbst, oder daß er selbst und die in ihm gesetzten Merkmale gleich seyen, denn alle Merkmale α, β, γ ꝛc. eines Begriffs A zusammen genommen erschöpfen den Begriff A. Der Grundsatz ist völlig leer in Ansehung des Materiellen, denn es wird dadurch noch gar nichts

als reell gesetzt; daher ist er auch von allgemeiner Ausdehnung, A bezeichnet jeden beliebigen Begriff. Schelling dagegen behauptet, dieser Satz sey nicht blos formell, sondern vielmehr der höchste Existentialsatz, worin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen sey, so daß man darin Gott schaue. Dieses ist jedoch eine bloße Versicherung, aber kein Beweis. Er sagt, man habe dieses Gesetz bisher als ein blos formales und subjectives betrachtet, und darin nur die leere Wiederholung des eignen Denkens erkannt, es habe aber keine Beziehung auf das eigne Denken, sondern sey ein allgemeines, unendliches Gesetz, welches aussage vom Universum, daß ewig und in Allem nur Eins sey, welches sich selbst bejahe und von sich selbst bejaht sey, mit einem Worte, daß nichts wahrhaft sey, was nicht absolut, nicht göttlich wäre *). Diese Aeußerung macht es offenkundig, wie er in den Irrthum verfallen. Die Logik behauptet ja, daß es ein allgemeines Gesetz sey, und eben weil es dieses ist, kann es auch aufs Absolute ausgedehnt werden, d. h. wenn ich in dem Begriff des Absoluten die Merkmale des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seyns habe, und ihre Identität behaupte, und das Absolute diese Identität ist, so kann ich diese Gleichheit des Absoluten mit seinen Merkmalen ausdrücken durch A = A. Ist nun das Absolute das Eine und das All, und Alles in Allem, so folgt von selbst Kraft des Gesetzes der Identität, daß Alles, was wahrhaft ist, auch absolut und göttlich ist ꝛc. Gesetzt nun, A = A be-

*) Jahrbücher der Medizin 1sten Bds. 1stes Heft S. 13, 14, und 2tes Heft S. 33.

zeichne die Identität des Absoluten mit sich selbst, so drückt das erste A das Absolute aus, das zweite aber die Merkmale, Identität des Denkens und Seyns, von denen behauptet wird, daß sie im Absoluten identisch sind, und die ganze Formel sagt nichts als, das Absolute ist die absolute Identität des Denkens und Seyns. Es ist folglich zweitens willkührlich, wenn Schelling sagt, das erste A bezeichne das Subjektive, das zweite das Objektive. Womit kann er dieses rechtfertigen? Drittens ist dieser Grundsatz der Identität in der Logik an seiner guten Stelle. Ein andres aber ist es, ob er zum Prinzip der Philosophie tauglich sey. Ich möchte es nicht behauptet haben. Er ist offenbar als logischer Satz ein durch Reflexion gesetzter, also ein für sich beschränkter und bedingter, welcher eines andern zu seiner Begründung bedarf. Dies leuchtet ein, sobald man fragt, warum denn das Absolute die Identität des Idealen und Realen sey, und nicht blos Ideales? Es wird hier vorausgesetzt, nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, daß andre Sätze und Urtheile vorhergegangen seyen, welche bewirkten, daß das Absolute gerade so und nicht anders erkannt und bezeichnet wurde; dann aber ist jenes Prinzip nicht an sich und absolut, und leistet nicht, was es soll, es setzt schon die Wissenschaft voraus, und ist Ausdruck des gefundnen Wissens, also durchaus nicht Prinzip des Wissens; jene vorausgegangnen Sätze enthalten vielmehr die Prinzipien, und diese mußten erst dargestellt werden, bevor von dem Absoluten diese Behauptung gewagt werden konnte. Viertens kann aus dem Gesetze der Identität, weil es blos logisch ist, gar keine äußere Realität abgeleitet werden, man kommt nicht aus dem

Begriffe heraus, und keinen Schritt vorwärts; was ich verständig in dem Begriffe gesetzt habe, das habe ich gesetzt, und kann es nicht wieder wegnehmen, wenn ich mich nicht in einen Widerspruch verwickeln will. Hat nicht, höre ich hier die Freunde des Systems unwillig erwiedern, Schelling den Ungrund dieser Beschuldigung durch die That dargethan? Hat er nicht die ganze Natur construirt, und besonders im Bruno und in Philosophie und Religion über das Verhältniß und die Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten den befriedigendsten Aufschub gegeben? Gemach ihr Freunde! Gemach! Fürs Erste verdient die gerühmte Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen im Bruno, worauf Schelling selbst in Philosophie und Religion wohlgefällig blickt, offenbar jenen Namen gar nicht; untersucht man sie näher, so flattert ein ganzes Völkchen von Schwächen auf. Schelling erwiedert gegen Eschenmayer *), im Bruno sey in so manchen Stellen, (hier hätte wohl jeder gewünscht, in welchen?) die befriedigende Auflösung für den Kenner klar und bestimmt genug niedergelegt. Nur eine einzige wird ausgezeichnet, und noch besonders durch den Druck hervorgehoben; von ihr muß man daher vermuthen, daß sie der Kern und Gipfel jener Ableitung sey. Sie lautet so: „Hernach laß uns auch erinnern, wie Allem, was aus jener Einheit hervorzugehen, oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit, für sich zu seyn, vorher bestimmt sey, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns nur in ihm selbst liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber

*) Philosophie und Religion S. 19, 20.

nur in dem Maaße statt finde, als ein Ding durch seine Art, im Absoluten zu seyn, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn." Etwas construiren, heißt, die Nothwendigkeit eines Dinges in der Idee darthun, und und B aus A ableiten, heißt, das Gegründetseyn des B in A darthun. In obiger Deduktion wird nun behauptet, im Absoluten liege blos die Möglichkeit der endlichen Welt, die Wirklichkeit aber in ihr selbst. Kann man dies deduziren oder construiren nennen? Doch in der Schrift Philosophie und Religion verspricht Schelling, den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben, und die Mysterien der Philosophie offenkundig zu machen. Es wird, heißt es dort, überall nichts vorausgesetzt, als das Absolute. „So gewiß nun ihm kein andres Seyn zukommen kann, als das durch seinen Begriff, so gewiß ist es überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Gleich ewig aber mit dem Idealen ist die ewige Form, und diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als Reales sey." Es möchte wohl schwer seyn, in diese Rede einen vernünftigen Sinn zu bringen. Denn wenn das Absolute an sich selbst nur ideal ist, nicht real, wie kann es denn unmittelbar als solches auch real seyn? Ist das nicht ein derber Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs? Ist aber das Absolute auch real, und es muß ja wohl, da es die absolute Identität des Idealen und Realen ist, so ist der Anfang falsch, daß es an sich selbst nur ideal sey, d. h. blos durch seinen Begriff ist es eben absolute Identität, folglich eben so gut real, als ideal. Im Folgenden wird noch dazu der letzte Satz des Obigen,

daß

daß das Absolute als solches unmittelbar auch Reales sey, wieder aufgehoben, durch die Behauptung, daß das Ideale das schlechthin Erste sey, die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweyte, und das Reale selbst das Dritte. Das Reale muß aber immer das Erste bleiben, so gut als das Ideale, oder das Absolute wäre nicht Identität. Der Schleier, welcher auf der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten ruht, wird nun dadurch aufgehoben, daß behauptet wird, es gebe überhaupt vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sey nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Nach dem Obigen muß dieser Sprung, der wahre salto mortale ins Endliche selbst verlegt werden. Allein das Endliche im Absoluten seyend, müßte der höchsten Seligkeit genießen, wie könnte es wohl aus demselben herausspringen, von ihm abfallen wollen? Diese eben so klare und einfache, als erhabne Lehre, (der Leser wird wohl diesen Abfall, wie ich, weder klar, noch einfach, noch erhaben finden,) sey auch die ächt Platonische. (Nur mit dem Unterschiede, daß bei Platon wegen der Dunkelheit des Gegenstandes sehr weise noch ein dichterischer Schleier gezogen wird, indem wo das Begreifen erlischt, ein sinnreicher Mythus willig vernommen wird.) Ungeachtet der Einfachheit und Klarheit dieser Lehre kann doch der Abfall selbst nicht erklärt werden! Zeigt diese ganze Deduction der Sinnenwelt wohl etwas anders, als Angst, Verwirrung und Widerspruch, welche nothwendig entstehen müssen, wenn etwas Bestimmtes behauptet werden soll über Gegenstände, welche außer unserm

Erkenntnißkreise liegen? Dieses späterhin selbst erwägend scheint Schelling das Ganze als einen Scherz habe angesehen wissen wollen. Nicht nur sagt er schon in derselben Schrift, daß der Abfall ewig sey, d. h. außer aller Zeit, (davon kann sich wohl niemand eine Vorstellung machen) sondern in den Aphorismen in den Jahrbüchern wird geradezu behauptet, das Endliche sey von Ewigkeit beim Absoluten gewesen, es gebe gar kein Endliches für sich, sondern nur Eins, Alles in Allem, Gott oder das Absolute. Und dies muß er behaupten, wenn er consequent seyn, und sich nicht in Widersprüche verwickeln will. Dies ist aber ein schlagender Beweis für die Wahrheit meiner obigen Behauptung, das aus dem Gesetz der Identität keine Realität abgeleitet werden kann, indem man nicht aus dem Begriffe herauskommt. Selbst solche Aeußerungen, daß in dem Absoluten lauter Position sey ohne Verneinung, sagen immer dasselbe, denn jeder Begriff kann von sich selbst bejaht werden und muß es, widrigenfalls würde A nicht A seyn. Daher nennten die ältern Metaphysiker das principium identitatis auch principium positionis. In der Darstellung des Systems in der Zeitschrift für speculative Physik erklärt Schelling die Vernunft, welche er an die Spitze stellt, als absolute Vernunft und totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven; außer ihr ist nichts und in ihr Alles, sie ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Ganz recht; allein was von der Vernunft gilt, das gilt nach dem Gesetze der Identität von jedem Begriffe. Daher ist der ganze Apparat von Construktionen und Ableitungen aus dem Absoluten nichts als ein Ansatz, ein Ausholen, wodurch die Wissenschaft nicht fortschreitet,

der Fortschritt ist blos scheinbar und man erfährt nichts, als was man gleich anfangs hörte, daß das Absolute das All ist, und in ihm Alles gleich und Eins. In diesen sich immer wiederholenden Reden von dem Absoluten liegt der Keim, aus welchem der leere Formalism der Schellingianer aufgeschlossen ist. Bei Schelling wird Alles noch gehoben durch die Originalität und die Tiefe des Ganzen, bei den Schülern und Nachbetern aber ist, da ihnen das begeisternde Prinzip fehlt, die ursprüngliche Gestalt des Systems zur widerlichsten Carricatur entstellt.

Man kann eine Lehre entweder direkt in ihren Prinzipien, oder indirekt, nach ihren nothwendigen Folgen angreifen. Beides führt zu demselben Ziele. Sind die Prinzipien falsch oder schwankend, so ist es auch die ganze darauf gegründete Lehre, und wer das Prinzip umstößt, stürzt damit die ganze Lehre. Eben so gewiß ist, daß aus wahren Prinzipien nur Wahres, aus falschen nur Falsches folgen kann, nicht aber aus wahren Falsches und aus falschen Wahres; wer folglich die nothwendigen Folgen einer Lehre angreift und die Unhaltbarkeit derselben darthut, der untergräbt damit auch die Grundbegriffe einer Lehre. Sind die Prinzipien einer Lehre falsch, und das Einzelne in ihr wahr, so ist es sicherlich keine Folge des Prinzips, sondern eine Inconsequenz, gewöhnlich ein Produkt des ganzen bessern Menschen, dessen Gemüth sich gegen die Sophistereien des Verstandes aufsträubt. Es bleibt immer eine schaale Ausrede, daß man aus den Prinzipien eines Systems keine Folgerungen ziehen dürfe, bevor der Urheber desselben die einzelnen Theile gehörig ausgearbeitet ha-

be. Ist das Prinzip deutlich ausgesprochen, so kann jeder consequente Denker die Folgen selbst ziehen. Dies ist der Fall mit dem Schellingschen System. Man kann versucht werden, darin den Pantheism, die Naturvergötterung, so wie die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Guten und Bösen zu entdecken. Dies überlasse ich den Theologen. Der Grundgedanke: es ist in Wahrheit nur Ein Wesen, das Absolute oder Gott, und dieses Alles in Allem, alle Gegensätze sind nur Produkte des Verstandes und für das Absolute gar nicht vorhanden, kann allerdings zu vielen gefährlichen Folgerungen veranlassen. In der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit ist er besonders bemüht, den Vorwurf zu entkräften, als sey sein System der Freiheit und Sittlichkeit gefährlich. Allerdings eine schwierige Aufgabe, indem der Grundgedanke des Systems gar zu keck ist. Ich erblicke in dieser Abhandlung nichts als die Quaal seines edlern Selbst, welches die Forderungen der höheren sittlichen Natur in uns in Eintracht zu bringen sucht mit dem hohlen Gerüste und den abgestandnen Formen des Systems. Je höher ich diesen bessern Geist schätze, um so mehr wünsche ich auch, daß er viele frühere Behauptungen möchte fallen lassen. Auch sehr auffallend war es mir, daß er so spröde alle Verwandschaft mit dem Spinoza ausschlägt, und feierlich gegen die Behauptung protestirt, es seyen seine metaphysischen Grundsätze mit denen des Spinoza einerlei; das System des Spinoza sey ein einseitig-realistisches System, das Seinige aber Wechseldurchdringung des Idealism und Realism. Beide Systeme sind aber in

Wahrheit dasselbe. Der Grundgedanke des Spinozism ist: Es ist nur Eine Substanz, Gott, oder das Absolute, Unendliche, außer Gott ist nichts und kann nichts gedacht werden. Gott kann bald unter der Form der Ausdehnung, oder des Seyns, bald unter der Form des Denkens vorgestellt werden, an sich jedoch ist er die Identität beider. Wie mag nur Schelling leugnen, daß hier eine Gleichheit des Prinzips sey? Nur die Ausführung dieses Gedankens kann einen Unterschied herbeiführen, aber es kann im Schellingschen System, wenn es consequent ist, nichts vorkommen, was nicht auch im Spinozism liegt, und Alles, was Spinoza consequent in Beziehung auf sein System ausgesprochen, muß auch im Schellingschen eine Stelle finden. Fände sich nun wirklich, daß Spinoza's Ethik eine einseitig-realistische Darstellung wäre, so ist diese Darstellung nicht auf Rechnung der Grundidee zu schreiben, und die idealistische Darstellung liegt eben so im System. Ich finde auch nicht, daß es ein so großes Unglück ist, mit Spinoza zusammenzutreffen.

Jene unüberwindliche Schwierigkeit ist in das ganze System gekommen, durch offenbare Verwechselung des obersten Realprinzips alles Wissens mit dem Prinzip der Wissenschaft. Alles Wissen ist nothwendig bedingt durch ein Wissendes, in welchem es entspringt. Dieses ist der menschliche Geist oder die endliche Intelligenz. Dieser ist folglich Prinzip des Wissens. Prinzip der Wissenschaft dagegen ist der Grundsatz, mit welchem die Wissenschaft anfangen kann, ein Produkt der Selbstthätigkeit unsres Geistes, welches er hinstellt, daraus andere Sätze entwickelt, und

so eins an das andre reihend die Wissenschaft aufbaut. Nun ist aber unser Geist, als Prinzip des Wissens, selbst nur ein Endliches, Beschränktes und Bedingtes, und die ihn tragende und umfließende sinnliche Natur ebenfalls ein solches; es wäre aber ungereimt, Endliches und Bedingtes, an Endliches und Bedingtes ins Unendliche fort anzureihen, indem sonst die Welt, des Stützpunkts beraubt, in sich selbst zusammenstürzen würde. So wahr es also Endliches und Bedingtes gibt, so wahr gibt es auch ein Unendliches und Absolutes, sey dieses nun Identität des Denkens und Seyns, oder ein lauteres Denken, das Endliche mit ihm verknüpft oder von ihm getrennt, sey es unserm Wissen erreichbar oder verberge es sich hinter undurchdringlichem Dunkel. Das Absolute in Beziehung auf unser Wissen kann das höchste Realprinzip alles Wissens heißen. Es ist aber leicht, begreiflich zu machen, daß, indem wir anfangen zu philosophiren, wir von dem Absoluten oder Gott noch nichts wissen, geschweige daß wir eine adäquate Erkenntniß davon hätten, Gott ist nicht der durchgäng bestimmte Begriff A, sondern der unbestimmte X; denn ob von ihm Persönlichkeit bejaht oder verneint werden müsse, ob er außer und über der Welt sey, oder mit ihr verknüpft, ob er die Welt selbst oder der in ihr waltende Geist; diese Fragen sind gerade die wichtigsten Probleme und die grossen Mysterien der Philosophie, welche zu erblicken nur nach vorangegangner langer Reinigung und Prüfung möglich ist. Durch Philosophie wollen wir eine Erkenntniß von Gott erlangen, sey es nun eine adäquate oder unvollkommne, sey es auch nur die Einsicht, daß eine Erkenntniß von ihm unmöglich sey. Gesetzt die Grundidee des

Schellingschen Systems sey diejenige, welche die Forderungen der Vernunft am meisten befriediget, so kann doch erst der Fortgang der Wissenschaft ein Rückgang in den wahren Anfang, oder ein Aufsteigen zu Gott werden; erst wenn die genaue Erforschung des Endlichen dem sehnsüchtigen Verlangen unsres Geistes nicht Gnüge leistet, kann es ihr erlaubt seyn, sich in die Betrachtung des Ewigen zu versenken, um zu versuchen, ob es dort gestillt werde. Der Mensch hat schon eine Erkenntniß von sich und der äußern Natur, bevor er etwas von Gott weiß, oder zu wissen sich einbildet; so wie er in der Sinnlichkeit steht und wurzelt, so liegen auch in ihr die Elemente und gleichsam die Buchstaben der sich gestaltenden Wissenschaft. Diese muß man erst kennen, bevor man in der Natur lesen, sie auslegen und den Geist des in ihr sich offenbarenden anbetungswürdigen Genius verstehen kann. Das Sinnliche umfließt unsern Geist von allen Seiten als eine dichte Wolke, und nur bei fortgesetzter Anstrengung gelingt es ihm, sie allmälig durch die Schärfe seiner Kraft zu zerstreuen, und das Wesen, welches sich hinter ihr verbirgt, in grösserer Reinheit zu erblicken. Es muß möglich seyn, diese allmälige Erweiterung des geistigen Horizonts, oder die zur wahren Speculation sich fortbewegende Wissenschaft darzustellen. Dies ist Aufgabe der Dialektik, im Sinne der Griechen. Sie würde das wahre Fundament, Organ und die Seele der Philosophie seyn. Dieser wesentliche Theil ist von Schelling ganz vernachlässigt worden. Dadurch entgeht seinem System das Fundament. Das Prinzip ist wie aus der Luft gegriffen. Er muß sich auf die intellektuelle Anschauung und innere Erleuchtung berufen, wodurch er

schwärmerisch und mystisch wird. Ein Anstrich von Schwärmerei und Mystik steht der Philosophie vortrefflich, aber ein Anzug von diesem Material entstellt ihre ganze Figur.

Wollte man nun auch den Satz, daß die Vernunft ein Wissen Gottes sey, etwa als Versicherung eines Freundes hinnehmen; so muß man doch feierlich protestiren gegen die Behauptung, daß die Vernunft einer adäquaten Erkenntniß des Absoluten fähig, und daß die Philosophie eben diese adäquate Erkenntniß sey. Wie sollte wohl das Endliche eine adäquate Erkenntniß des Unendlichen, das Bedingte eine entsprechende Wissenschaft des Absoluten erlangen können? Eine adäquate Erkenntniß ist eine solche, welche nicht blos sich in ihren Gegenstand versenkt und mit ihm Eins wird, sondern denselben auch in seinem tiefsten Wesen und verborgendsten Beziehungen festhält, so daß das Erkennende und Erkannte völlig in einander aufgehen und sich wie zwei gleiche Größe decken. Nach Schelling ist Gott das All und Alles in Allem, das in allem Sichtbaren wirklich einzig Angeschaute und Reelle, die ganze Welt folglich der sichtbare Gott. Wer nach dieser Ansicht eine adäquate Erkenntniß von Gott zu haben behauptet, der müßte auch eine adäquate Erkenntniß der Welt besitzen. Will Schelling consequent seyn, so muß er eine solche von sich selbst behaupten. Wer nun erwägt, wie wir sogar auf unsrer Erde nur Fremdlinge und Wandrer sind, die von dem Wichtigsten in und außer sich, vom Wesen der Seele, von Licht, Luft, Magnetism ꝛc. nur eine flüchtige Erkundigung eingezogen haben, so daß ganz widersprechende Nach-

richten davon umlaufen; wie ferner von den nächstangrenzenden Weltkörpern wir im Grunde nur träumen und im Fieber reden, die entferuteren aber ein so undurchdringliches Dunkel umhüllt, daß, wer uns davon sichre Kunde gebe, noch geboren werden soll; dem muß jenes sich aufspreizende Wissen gar winzig und possirlich erscheinen. Die vorhin aufgedeckte Verwirrung Schelling's, wenn es denn wirklich ans Ausbreiten der Wissenschaft, ans Ableiten und Construiren kommen soll, so wie das Widersprechende in den einzelnen Sätzen und das Unharmonische der frühern und spätern Aeußerungen sind die bitterste Satyre auf jene adäquate Erkenntniß des Absoluten. Dieser göttlich seyn wollenden Weisheit steht es an der Stirn geschrieben, welche Brüste sie gesäugt, welche Hände sie auferzogen und gepflegt haben.

Kurz, auch das System Schelling's zeigt, daß unser Wissen des Absoluten nur ein sterbliches ist, und er hat nicht wohl gethan, daß er, Kant's Behutsamkeit verachtend, so kühn hineingestürmt ist. Kant verkannte die Vernunft; nichts destoweniger hat er darin ewig Recht, daß der Umfang unsrer Erkenntniß sich richten müsse nach dem Umfange unsres Organs. Die Physiker mögen darüber streiten, ob das Licht materiell oder nicht, farblos oder gefärbt, Sonnenerzeugt oder Aetherspanung, gewiß ist, wir nehmen bloß ein gefärbtes, getrübtes, in die Atmosphäre eingedrungnes, mit materiellen Theilchen beschwertes Licht wahr. So auch mit der Wahrheit. Es möge sich mit Gott in Ansehung seiner und der Welt verhalten, wie es ihm selbst gefällig war; wir können von ihm nur etwas

wissen, nur durch das trübe Medium der sinnlichen Erscheinungen und nur so viel, als er uns durch dieselben hat offenbaren wollen. Wessen Hand wollte aber wohl es wagen, den Schleier, welcher auf der Natur ruht, zu heben? Wer wollte so verwegen seyn, zu behaupten, Gott erkannt zu haben, wie er an sich ist? Der Mensch müßte ja, wenn ihm dieses wiederführe, nicht vor Bewunderung, sondern vor Entsetzen erblinden und in Nichts versinken. Es sind sinnreiche Erzählungen des Alterthums, daß Menschen, beim Herannahen der Götter, geflohen seyen, und in sich zusammengeschaudert. Drum haltet Maaß, Sterbliche, und reizt nicht die Nemesis, welche, wie der Hymnus rühmt, allzeit wachsam jedes in Uebermuth schwindelnde Gemüth ergreift.

Wir können von dem göttlichen Licht der Wahrheit nicht blos nur so viel auffassen, als uns davon erscheint, sondern dies auch nur so, wie es in unserm endlichen Geiste vielfältig gebrochen und getrübt wird. Wir sind mithin bei dieser Auffassung an die allgemeinen Denkgesetze unsres Geistes gebunden. Diese sind Gegenstand der Logik. Die Logik ist sonach eine sehr wichtige Wissenschaft, und Schelling verdient scharfen Tadel, daß er dieselbe so tief herabgesetzt hat. Wohl ist denkbar, daß etwas über die Logik und unsre Denkgesetze erhaben sey, indem wir es nicht zu fassen vermögen; allein dann würde auch in Ansehung eines so überschwenglichen Gegenstandes alles Wissen erlöschen, und nur der Glaube und die Ahndung noch nicht ganz verstummen dürfen. Nicht für das höchste Criterium aller Wahrheit soll, wie Schelling und einige seiner

Freunde den Gegnern vorwerfen, die Logik gelten, wohl aber für das Criterium der von uns zu erkennenden Wahrheit. Genau betrachtet sind alle Fehler Schellings und seiner Schule blos daraus entstanden, daß sie behauptet, die Wissenschaft der absoluten Identität stehe höher als alle Logik, und sich über die Logik hinausgeschwungen haben. Nur das absolute Wesen könnte sich frei von allen logischen Fesseln bewegen. Aber die Wissenschaft Schelling's vom Absoluten ist ja die Wissenschaft eines Endlichen vom Absoluten. Kann wohl ein endliches Wesen vom Absoluten eine andre Wissenschaft haben als eine solche, welche der ganzen Organisation seines Geistes und den Gesetzen, an welche es bei allem Denken gebunden ist, gemäß ist? Es ist ja handgreiflich, daß Alles, was diesen Gesetzen widerspricht, auch als Wissenschaft rettungslos zusammenstürzt. Ein solches Gesetz ist z. B. der Satz des Widerspruchs, oder richtiger, der Satz der Einstimmung oder Consequenz, welcher gebietet, die Merkmale, welche ich einmal in einem Begriffe gesetzt habe, auch immerfort in denselben zu setzen, und ja nicht aufzuheben und das Gegentheil zu setzen. Thue ich dieses dennoch, so verfalle ich in einen Widerspruch. Was durch solche Widersprüche zum Vorschein kommt, ist dann ein hohles und luftiges Ding, aber keine Wissenschaft, welche dem Menschen die Ruhe des Lebens sichern könnte. Die Logik gibt noch besondre Regeln an, nach welchen die zum wissenschaftlichen Gebäude nöthigen Materialien gebraucht und zusammengefügt werden müssen, damit daraus ein würdiges Werk entsteht. Dahin gehört vor allem, daß man wie ein erfahrner Meister sich nach einem tüchtigen Grund umsehe, auf

welchem das Gebäude ruhen kann. Ist der Grund unhaltbar oder schwankend, so ist es auch Alles darauf Gebaute, und mit dem Grunde stürzt auch das Ganze zusammen, wie kostbar auch die einzelnen Stücke seyn mögen.

Doch genug von der Schattenseite. Pindar sagt, auch das Verschwiegne hat Grazie, und Lessing, gegen einen großen Autor muß man unerbittlich seyn.

Die Freunde.

Unter diese Rubrik will ich nicht jeden gesetzt wissen, der sich zum Schellingschen System bekannt hat. Schelling hat es nachdrücklich wiederholt, daß er keine Schule will in dem gewöhnlichen Sinne, er hat laut genug die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer abgelehnt, und bemerklich gemacht, daß sie es sind, welche eine edle Sache durch rohe Anwendungen und geistlose Ausspinnungen herabsetzen und verächtlich machen, sie, welche ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Skandal der Klugen und Einfältigen den Thyrsus tragen, und unfähig, das Innre zu fassen, sich auf die Aussenseite geworfen und diese zur Carricatur ausgedehnt haben. Auf sie sind die Fehler des Originals übergegangen, ohne eine einzige der Tugenden desselben. Das Geistreiche des Systems hat sich bei ihnen in einen crassen Formalism verloren. Die Identität und Differenz, das Unendliche und Endliche, das Absolute und Relative, das Eine, die Vielheit und Allheit, der Indifferenzpunkt und die Pole, die Schemate des Magnetism, der Elektrizität und des Chemism; dies ist ungefähr der Flitterstaat, welcher die Hohlheit ihres Gemüths verdecken muß. Diese

Nachbeter haben dem System unendlich geschadet. Durch sie ist es in den üblen Ruf gekommen; die Gegner, sey es aus leidenschaftlicher Erbitterung oder Unfähigkeit, in das Innre zu dringen, haben sich großentheils an die Schriften dieser Schüler gehalten, und da sie in ihnen alles tolle Zeug, was sie suchten, reichlich fanden, so sind allmählig viel unsinnige Behauptungen unter Schellings Namen im Publikum umgelaufen, an welche der vortreffliche Mann nie gedacht hat. Der Schriftsteller spricht als Glied zu einer großen und gebildeten Gesellschaft. Es ist wider den Ton der guten Gesellschaft, bei widrigen Gegenständen sich lange aufzuhalten. Wir verlassen also diese Klasse und wenden uns zu einer bessern.

Des Namens würdige Freunde Schelling's nenne ich die, welche als Selbstdenker, als mit ihm gemeinschaftlich Begeisterte an der Vollendung des großen Gedichts der Wissenschaft, wie er sagt, mitgearbeitet haben. Hier werde zuerst genennt Oken. An Tiefe, Originalität, und Reichthum der Ideen, behauptet er unter allen Naturphilosophen nach Schelling den ersten Rang. Wer ihn persönlich kennt, weiß, welche Fülle von Gelehrsamkeit, welche seltne Menge empirischer Kenntnisse er besitzt. Zu wünschen wäre gewesen, daß er seine Gedanken nicht so keck und paradox hingestellt und mehr Rücksicht auf den Zeitgeist genommen hätte. Dadurch würde er weniger angestoßen haben. Doch sind mehrere seiner Ideen, worüber man anfangs ein Geschrei erhob, jetzt fast die allgemeine Meinung der Naturforscher Vorzüglich gehören hierher seine Schrift von der Zeugung, Würzburg 1805.

Abriß des Systems der Biologie, Götting. 1805. Lehrbuch der Naturphilosophie 3 Theile, Jena 1809, 1810. Ferienschriften, Jena 1807—1809, und die Naturgeschichte, Jena 1814 — 1816, 2 Theile.

Außer ihm sind noch zu nennen Steffens, besonders wegen seinen Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde, 1ster Theil, Freiberg 1801, und den Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806. Dann Görres. Seine philosophischen Schriften sind Aphorismen über die Kunst, Coblenz 1804. Glauben und Wissen, München 1805, und Exposition der Physiologie, Coblenz 1805. In allen herrscht heißes Blut, eine kühne, üppige Phantasie, eine Fülle von Gedanken, eine feurige, auflodernde Darstellung. Sie sind zu empfehlen als erstes Erregungsmittel. Die Mythengeschichte der Asiatischen Welt, Heidelberg 1810, 2 Bände, ist schätzbar, ungeachtet man darin den kritischen Geist vermißt. Den größten Ruhm hat er sich nachher durch die Herausgabe des Teutschen Mercurs erworben. Ein solches öffentliches Blatt gab es vorher unter uns noch nicht. Darin hat er gezeigt, was man mit gebildetem Geist, einem klaren Verstande, einem reichen, von Vaterland und Freiheit entzündetem Gemüthe zu leisten vermag, ohne auf einem hohen Posten zu stehen und in die Geheimnisse der Cabinette eingeweiht zu seyn. Er hatte gerade den Ton getroffen, welcher die Herzen anspricht. Ferner nenne ich Franz v. Baader. Seine kleinen hierher gehörigen

Abhandlungen sind zusammengedruckt unter dem Titel: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der mechanischen, Berlin 1809. Dazu rechne man noch die Rede über die Begründung der Ethik durch die Physik, München 1814. In ihm ist Alles innerlich, gedrungen, nervös, die Ausbreitung nach aussen wie absichtlich vermeidend. Auch Schubert verdient hier eine Stelle. In ihm ist das Gemüthliche, Sanfte und Zarte, ein weibliches Hingeben an die Natur und Bilden und Weben der Phantasie vorherrschend. Seine Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Leipz. 1807, 2 Bände, sind nicht genug verarbeitet und tragen noch zu auffallend die Spuren der Collectaneen an sich; es fehlt das scharfe streng den Stoff sichtende Prinzip; daher verschwimmen die Figuren seines Gemähldes in einander, und auf dem Ganzen ruht ein Nebel; kurz, es sind Ahndungen, aber einer reinen, kindlichen, liebenswürdigen Individualität, welche eine recht scharf und tief einschneidende Untersuchung zu scheuen scheint, damit das zauberische Helldunkel, welches die geliebten Gegenstände umhüllt, nicht zerfließe, und Alles recht wunderbar und geheimnißvoll bleibe. Dasselbe gilt auch von seinen Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808, und der Symbolik des Traums, Bamberg 1814. In den erstern vermißt man ungern den kritischen Geist und eine genauere Bekanntschaft mit dem Alterthume. Auch Windischmann werde nicht vergessen. Er ist ein Geistesverwandter von Schubert.

Diese

Diese Freunde, welche so viel zur Ausbildung des Systems beigetragen haben, wollen wir die treuen nennen, im Gegensatz der ungetreuen, deren Abfall oder Opposition dem System in der öffentlichen Meinung geschadet hat. Dahin rechne ich zuerst Eschenmayer. Er trennte sich von Schelling in der Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803. „Gegenstand der Philosophie, sagt er darin, ist Alles, was Gegenstand des Erkennens und Handelns ist, Gegenstände der Nichtphilosophie dagegen solche, welche weder für das Wollen noch Erkennen erreichbar sind. Was über die Grenze des Erkennens hinausliegt, kann nicht wieder ein Erkennen seyn. Nichtphilosophie ist eigentlich, bestimmter ausgedrückt, eine reine und von aller Speculation befreite Theologie, und die Entwickelung des Uebergangs aus der Philosophie in die Nichtphilosophie bestimmt zugleich die Grenze zwischen der Speculation und dem Glauben. Der Glaube kommt gar nicht in der Erkenntnißsphäre vor. Es ist offenbar, daß das Selige in uns, das unser ganzes Wesen erfüllt, nicht zur Erkenntniß, weder im Begriff, noch in der Idee gehöre, und daß das Selige wohl noch eine höhere Potenz seyn müsse, als die des Ewigen. Schelling setzte zuerst die Speculation wieder in ihr ganzes Gebiet ein, indem er die Idee der Ewigkeit als ihre höchste Potenz aufstellte, und ohne Zweifel beginnt jetzt der heitre Tag der Philosophie, der schon vor mehrern tausend Jahren in Platon dämmerte. Die höchsten Systeme sind das System der Naturphilosophie, und das System der Moralphilosophie. Beide sind verknüpft in der Vernunft, und diesen Stand-

punkt der Verknüpfung bezeichnet Schelling durch absolute Identität. So weit das Erkennen reicht, so weit reicht auch die Speculation. Das Erkennen aber erlischt erst im Absoluten, wo es mit dem Erkannten identisch wird. Dieses ist mithin auch der Culminationspunkt für die Speculation. Was über diesen Punkt hinaus liegt, kann daher kein Erkennen mehr seyn, sondern ein Ahnden oder Andacht. Was über allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen und überhaupt jenseits der Speculation liegt, ist das, was die Andacht noch festhält, nämlich die Gottheit, und diese Potenz ist das Selige, das unendlichmal höher liegt, als das Ewige. Hier tritt nun der Glaube ein, und die absolute Identität ist somit der Wendepunkt zwischen der Speculation und dem Glauben. Der letzte Schritt der Philosophie ist daher der erste zum Glauben oder zur Nichtphilosophie. Das Vermögen, was über der Vernunft liegend, eben so die Potenz des Seligen in sich faßt, wie die Potenz des Ewigen, ist die Seele. Der Inbegriff des Seligen ist die Seele, und ganz unabhängig vom Gebiete der Speculation liegt sie eben so weit jenseits des Absoluten, als der Verstand disseits des Absoluten liegt. Das, was die Speculation nie vermag, das vermag der Glaube noch, er allein bezeichnet noch die Linie, welche jenseits des Erkennens sich Gott unendlich nähert, ohne ihn je zu erreichen. So wie der Glaube das Begrenzende unsres Vernunftsystems ist, so ist Gott wiederum das Begrenzende des Glaubens, aber selbst unbegrenzbar, unerkennbar, und über unser ganzes Vernunftsystem unendlich erhaben. Es liegt auch ohnedies ein geheimer Schauder in unsrer Seele,

vor dem Gott, der sich in unserm Wissen ausgebiert, die Knie zu beugen, und gleichsam seine eigne Idee anzubeten. Gott ist für die Vernunft ganz unerreichbar, und doch ganz offenbar im Glauben. Wer ihn zum Kreise der Ideen oder Begriffe herabzieht, der raubt sich seine eigne Seligkeit. Gott ist weder die moralische, noch physische Weltordnung, noch das Absolute von beiden. Die Distanz der Speculation von Gott bleibt, so viel Gewalt sie sich auch anthut, doch noch unendlich weit. Gott ist über alle Speculation unendlich erhaben und jenseits des Absoluten. Jenseits des Absoluten geht die intellektuelle Anschauung über ins Gewissen. Die Moral- und Naturalphilosophie wird Religion. Das Selige in uns ist das allgemeine Gut, das, unabhängig von Verdienst und Fähigkeiten, der Laye wie der Philosoph auf gleiche Weise in sich aufbewahrt. Die wahre Andacht vor dem Altare Gottes, in der das Menschliche zurück und das Göttliche hervortritt, ist ein Spiegel, in welchem sich der Mächtige gleich dem Schwachen, der Reiche gleich dem Armen, der Weise gleich dem Volk vem Glauben unterworfen erblickt. Die geringste Speculation verdirbt die Reinheit des Glaubens, und dte tiefste Speculation zernichtet sich selbst an ihm. Es gibt weder einen Verstandes- noch Vernunftglauben. Der Glaube ist in allen Menschen, und die Offenbarung für alle Menschen gleich, und der Philosoph kann sich keines bessern rühmen, als der Laye. Die Theologie, welche höher liegt, als die Speculation, braucht sich nicht mit dieser in Opposition zu stellen. Denn sobald sie sich mit dieser auf ihren Boden begibt, d. h. in die Erkenntnißsphäre, so muß sie mit fremden und ungleichen Waffen auftreten, und am Ende beschämt

zurückfliehen. Daher alle der verkehrte Zwist, den die Theologie mit der Philosophie führte. Die Theologie ist die Wiederherstellerinn der Nichtphilosophie, aber sie ist es nur dann, nachdem die Speculation ihren vollständigen Kreis durchlaufen hat. Dieser Standpunkt muß selbst dem Philosophen äußerst erwünscht seyn, indem er nicht nur für die Anstrengung seiner Kräfte dadurch einen sichern Ruhepunkt gewinnt, sondern auch die Menschen, welche er auf den Stufen der Speculation hinter sich gelassen hat, wieder in einer brüderlichen Gemeinschaft um diesen Punkt her versammlet sieht. Das Absolute hat nur einen Werth für die sichtbare Welt, für den Glauben oder für die unsichtbare Welt verschwindet dasselbe. Die Seligkeit ist ein die ganze menschliche Natur ergreifendes Vorgefühl von der Nähe des Göttlichen. Die Ahndungen sind das keinem Sinne vernehmliches Gespräch der Geister, wodurch eine unsichtbare Gemeinschaft unter ihnen besteht. Ahndung ist der reinste Ausdruck der Seele, ihr wahrer Charakter ist ihre Beziehung auf Tod und Unsterblichkeit *).

Die beiden Schriften: der Eremit und der Fremdling, Erlangen 1805, und Einleitung in Natur und Geschichte 1stes Bändchen, Erlangen 1806, enthalten eine weitere Ausführung und Anwendung dieser Gedanken. Aus der letztern stehe hier noch Einiges. „Diese meine Ahndungen, sagt er, sind unerklärlich, denn könnten sie erklärt werden, so wären es kei-

*) Vorrede und S. 17. 24. 25. 30—35. 41—45. 76. 79. 81.

ne Ahndungen. Die Sucht, Alles erklären und begreifen zu wollen, hat uns die Reinheit der Seele befleckt und den Himmel aus den Augen gerückt. Hätten die Systeme uns um den Glauben betrügen können, es wäre schon längst geschehen, aber die Brust des Menschen ist zu voll davon. Der Glaube keimt mit dem Beginnen des menschlichen Geschlechts auf, ohne alle Lehre und Unterricht, und wohnt im Wilden wie im Unterrichteten; oft noch reiner in jenem, als in diesem. Lasset uns daher Gott anbeten, aber foltert euch nicht um Begriffe und Ideen, ihn zu begreifen, oder unter Bildern zu denken. Das Vernünftigste an der Religion ist, daß die Vernunft kein Recht an sie hat. Sie hat in jener dunklen Ahndung einer ewigen Harmonie ihr Höchstes erreicht, aber weiter hin dringt ihre Kraft nicht. Wäre der Mensch in seiner Hoheit nichts, als Vernunft, wir würden aussehen wie unsre Systeme, steif, trocken und ohne Zusammenhang; das Ganze wäre ein Gliedermann, womit die Kinder spielen. Gott begreifen wollen, ist eine Vermessenheit schon dadurch, weil das Begreifende immer größer und gleichsam vollkommner seyn muß, als das Begriffne. Im Glauben ist es umgekehrt, das Geglaubte ist immer vollkommner als das Glaubende. Im Begreifen wirft der Verstand sein eignes Licht auf das Objekt, im Glauben fällt ein fremdes Licht herein in die Seele" *). Eingesteht der Speculation kein Recht zu, über seinen Glauben zu entscheiden, findet der Andre nicht das Gleiche in sich, so hat er ihm nichts weiter zu sagen, es kommt auf ein bloßes Bejahen und Verneinen an, auf den leisen Aus-

*) S. 29, 31, 33, 45, 50.

spruch eines innern Richters, welcher Ideen und Begriffe vorbeigeht, und einzig und allein das Herz trifft. Ich kann mich nicht enthalten, aus seinem Schreiben an Schelling (Allgemeine Zeitschrift 1sten Bandes 1stes Heft, Nürnberg 1813), noch einige charakteristische Stellen herauszuheben. Er sagt darin: „Soll denn Alles gedacht werden? Ist das Gemüthliche in uns, die Freundschaft, die Liebe, die Versöhnung in uns gedacht? Ist das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht? Sollen die herrlichsten Provinzen unsres Geistes durchs Denken verdorben werden? Dies ist die philosophische Sünde, daß man auch das Heiligste in uns dem Verstande überantworten will, damit er durch seine Einheit das abtödten soll, was ursprünglich nur zur Allheit gehört. — Auf dem Standpunkte, auf welchem ich stehe, ist es nothwendig, sogar das Ist, die Existenz von Gott auszuschließen. Gibt es eine Existenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich ist, wo finden wir noch eine Stelle außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum und Zeit setzen wollen, wie ein Naturobjekt. Es gibt aber auch eine Existenz außer Raum und Zeit. — Allerdings! Unsre ganze Idealwelt ist demselben entrückt. Dies Räthsel und alle übrige löst allein die Religion und der Glaube. Dem Glauben ist das Prädicat der Existenz ein gleichgültiges Ding, er ist sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf. Wir sind in Gott, dies ist unbezweifelte Wahrheit, aber wie der Lichtstrahl in der Sonne, das Sandkorn im Universum, oder die einzelne Vorstellung im ganzen Vernunftsystem. Eine unmittelbare Offenbarung hat jeder Mensch in seiner Seele;

sie ist nicht durch Kunst und Wissenschaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glauben *).

Was man in diesen Eschenmayerschen Philosophemen gleich mit Vergnügen bemerkt, ist, die Anerkennung einer Grenze der Wissenschaft und einer Region, welche dem Erkennen unzugänglich ist. Statt der vermeinten Allwissenheit Schelling's, welcher mit unerhörter Kühnheit sich selbst an die Stelle des Absoluten setzend aus ihm Natur und Geisterreich construirt, findet man bei Eschenmayer, vertrauungsvolles Hingeben, Andacht, Gebet. Dies ist menschlich, und Demuth sollte auch den tiefsten Forscher bei den erhabensten Seherflügen nicht verlassen. Dies macht die Individualitäten Platons und Leibnitzens so liebenswürdig. Allerdings kann man diese Grenze der Wissenschaft durch Glauben bezeichnen. Von dem Neuplatoniker Proclus ist bekannt, daß er zuerst den Glauben als das Höchste über die Wissenschaft und Erkenntniß Erhabne setzte. Die Wissenschaft, sagte er, lebt in der Einheit und Vielheit zugleich, in Trennung und Gegensatz, der Glaube aber hebt diese Trennung und Gegensatz auf, er ist seinem Wesen nach einfach und ruhig, die Seele wird durch ihn Eins mit dem höchsten Gut, und verläßt das Denken, als eine schwache Form, welche das Höchste auszusprechen nicht vermag. Uebrigens war dieser Proclus ein tiefdenkender Mensch, und hatte mehr Schärfe und Bestimmtheit als Plotin. Dies kann man von Eschenmayer nicht rühmen. Bei diesem ist die geringe Wissenschaftlich-

*) S. 47. 48. 53. 73.

keit untergegangen in Gefühlen und Ahndungen. Ich muß dies ein wenig aufdecken. Einen wichtigen Einwurf gegen Eschenmayer hat bereits Schelling gemacht in der Schrift, Philosophie und Religion. Es ist folgender: „Da Eschenmayer Gott für unendlichmal höher als das Absolute halte, so müsse er das Absolute ganz verkannt und eine ganz falsche Vorstellung davon haben, welche diese (sey, wisse man freilich nicht. Ein Absolutes für die Wissenschaft annehmen, und doch jenseits desselben und unendlichmal höher Gott setzen; dies ist ein die Begriffe total verwirrendes Gerede. Das Gegenstück dazu ist die Behauptung, daß auch das Selige unendlichmal höher liege als das Ewige." Hier glaubt man einen Visionair zu hören aber keinen Denker. Nach Eschenmayer wäre also das Absolute dasjenige, über welches hinaus unendlichmal höher ein andres liegen kann? Welche Bestimmung? Dies hebt doch offenbar den Begriff des Absoluten auf. Sind denn etwa Absolutes und Ding Begriffe, wie z. B. Nachtigall und Ding, so daß der erste, verglichen mit dem andern, fast zu Nichts zusammenschrumpft? Ferner: Ist Gott absolut oder nicht? Ist er es nicht, so ist er relativ und bedingt durch ein Andres; dies Andre wäre also das Absolute und Gott ihm untergeordnet. Dies ist ungereimt. Er ist also selbst absolut. Dies gibt zwei Absolute. Dies ist wieder ungereimt; da sie durch keine Merkmale unterschieden werden könnten. Also hat Eschenmayer entweder das Absolute total verkannt, oder Gott. Ich fürchte beide. Eben so verhält es sich mit dem Seligen und Ewigen. Gott als das an sich selige Wesen ist auch das an sich ewige, und selig in seiner Ewigkeit. Wie sollte also das Se-

lige unendlichmal höher liegen als das Ewige? Hier fällt mir ein, daß Eschenmayer die Seele den Inbegriff des Seligen nennt, welche eben so weit jenseits des Absoluten liege, als der Verstand diffeits des Absoluten. Dies ist noch schlimmer. Unter der Seele versteht er doch wohl unsre Seele. Diese also soll jenseits des Absoluten liegen? Ist wohl in dieses ganze Raisonnement je ein Strahl von Kritik und Logik gedrungen?

Auch ich nehme den Glauben in Schutz, doch auf eine andere Weise als Eschenmayer und Jacobi. Meine Ansicht hierüber mit wenigen Strichen angedeutet, ist folgende: Der Glaube ist Anfangs- und Endpunkt der Wissenschaft. Wir alle werden im Glauben erzogen, sagt Jacobi, und leben in ihm, wie wir in Gesellschaft leben. Ganz recht, aber dieser Glaube in Beziehung auf das Höchste ist der Religionsglaube oder allgemeine Christenglaube. Wir glauben an gewisse Sätze, ohne über die Wahrheit und Verbindbarkeit derselben in unsern Vorstellungen ernstlich nachgedacht zu haben. So wie dieses reiflich geschieht, so treten wir aus dem Gebiete der Religion in das der Philosophie. Soll sich die Philosophie würdig und selbstständig entfalten, so müssen wir das Geglaubte vergessen, damit unser Geist in seinem erhabnen Aufflluge zu dem höchsten durch keine Fessel niedergedrückt werde. Gesetzt nun, es ergebe sich im Fortgange der Wissenschaft, daß die geglaubten Sätze entweder geradezu der Vernunft widersprächen, oder die Vernuft nicht wage, über das Höchste etwas zu entscheiden, und daß es keinen hinreichenden Beweis der Vernunft für das Daseyn Gottes gebe, oder ends-

lich, daß, wenn die Vernunft auch etwas von Gott erkenne, diese Erkenntniß doch sehr mangelhaft und fragmentarisch sey, woran anders soll sich der Mensch dann noch im Leben halten, als an den Glauben und Religion; wohin soll er, was ihm auch begegne, hoffend und vertrauend blicken, wenn nicht auf den auch verschleierten Unendlichen, der dem Wissen eben so entflieht, als sich enthüllt? Dieser aus dem Wissen sich gebierende Glaube steht offenbar viel höher als jener allgemeine Christenglaube. Wir wollen ihn zum Unterschiede von diesem den philosophischen oder wissenschaftlichen nennen. Gibt es auch ein Wissen von Gott, so gibt es doch keine adäquate Erkenntniß von ihm, und es ist zu fürchten, daß über allem Nachdenken, Vergleichen und Zertheilen der Begriffe uns das rechte Wesen entgangen ist, zu dessen Eigenthümlichkeiten es auch gehört, daß es nicht fest gebannt werden kann, wie ein endliches Ding; man mag von ihm allerdings sagen können, siehe hier ist es, allein eben so schnell muß man auch hinzusetzen, hier ist es nicht, es ist vielmehr dort als hier, weil es eben überall und Alles in Allem ist. Hier sind wir an der Quelle der Eschenmayerschen Verirrungen. Erstens dieser aus dem Wissen sich erzeugende Glaube ist ja nicht ein blindes Schauen, wie Eschenmayer den Glauben definirt *), was ohnedies an das hölzerne Eisen erinnert; nicht ein dummer und stummer, alles Wissen und Denken verneinender und tödtender Glaube, welcher seinem Gegenstande nicht einmal die Existenz beilegen will, (hier spuckt noch die alte Wissenschaftslehre) sondern ein mit dem

*) Einleitg. in N. u. G. S. 45.

Wissen harmonirender, von ihm gestützter Glaube, ein zuversichtliches Wissen des nicht blos verständigen, sondern ganzen Menschen, worin Geist und Herz im Einklange sind, und das auch den Verstand in sich tragende Gemüth in seiner vollen Wirksamkeit hervortritt. Kurz, es ist der Glaube des denkenden Menschen, welcher die Bewegung durch die ganze Wissenschaft gemacht hat. Eschenmayers Glaube brüstet sich zwar anfangs, will auch der Philosophie in einem bestimmten Kreise ihr Recht sichern, am Ende aber zeigt sich's, daß es blos der allgemeine Menschenglaube ist, den schon lange Jacobi geprediget hat, der Glaube der Menschen, welche glauben aufs Gerathewohl, d. h. ohne über das Geglaubte reiflich nachgedacht zu haben. Nach Eschenmayer macht der Glaube Philosophen und Layen, Weise und Bauern, Könige und Bettler gleich. Ganz recht, jedoch nur scheinbar. Der Weise betritt den Tempel mit ganz andern Empfindungen und Gedanken als die unwissenschaftliche Menge, und ich kann jeden Philosophen kühnlich fragen, ob wohl selbst bei der größten Ahndung die Philosophie ihn je verlassen hat? Ich weiß, wie schmerzlich dieses bisweilen ist, und daß auch der gute Mensch Stunden hat, wo er die Gottheit anflehen möchte, ihm aus Erbarmen Vergessenheit zu schenken. Heiter, lustig, spielend, muthwillig kann wohl auch der Mann seyn, so gut als ein Kind, und wohl mir, daß ich es recht oft seyn kann, allein das Unglück ist, daß man nicht auch bisweilen so unwissend seyn kann als ein Kind. Dies ist der, soll man sagen, Segen oder Fluch, der auf den Früchten des Baums der Erkenntniß, zu dessen Genuß die Philosophie einladet, ruht, daß in der geistigen Or-

ganisation des Erkennenden eine Revolution bewirkt wird, deren Spuren durch nichts getilgt werden können. Darum darf der speculative Theil der Philosophie nicht Alles so zermalmen, wie in Kant's Kritik geschehen, indem dadurch auch dem Praktischen die besten Zuflüsse entzogen werden; und wenn die Philosophie es nicht vermeiden kann, schmerzliche Wunden zu schlagen, so hat sie dafür zu sorgen, daß auch die Heilmittel nicht fehlen. — Zweitens ist ja das, was wir im Glauben festhalten, derselbe Gott, welcher sich dem Wissen enthüllt, den zu erfassen die Wissenschaft wenigstens bemüht ist. Es ist eine unverständige Rede Eschenmayer's, daß Gott unendlich höher als das Absolute liege. Gott und Absolutes sind nur zwei verschiedne Ausdrücke für dasselbe Wesen. Die Wissenschaft thut jedoch besser, sich des letztern zu bedienen, weil das Wort Gott mehrere Nebenvorstellungen enthält, welche die Wissenschaft leicht irre machen und gleich anfangs den Standpunkt verschieben können. Eben so wenig kann man sagen, daß der Glaube höher liege, und einen tieferen Blick in das Wesen Gottes verstatte als das Wissen. Das Wissen liegt allzeit höher als der Glaube, und wie das Wissen in seinem Wachsthum sich von dem Glauben lostrennt, und ihn unter sich liegen läßt, so ist der aus dem Wissen sich erzeugende Glaube nicht eine höhere Potenz, sondern vielmehr ein Rückfall, ein Surrogat des Wissens, gleichsam ein Einziehen der geistigen Fühlhörner bei der Betastung eines undurchdringlichen Objekts. Nicht deßhalb erscheint dem gläubigen Bewußtseyn Gott in solcher Allwirksamkeit, weil der Glaube mehr Einsicht gewährte als das Wissen; man glaubt ja nur das, was man nicht weiß, sondern

weil er demüthiger und bescheidner ist, und das Herz sich oft fast an ein Nichts hängt. Der Glaube ist weiblich, das Wissen männlich. Drittens will Eschenmayer von Gott selbst das Ist, die Existenz ausgeschlossen wissen; wenn der Raum unendlich sey, so gebe es keine Stelle außer ihm, und wenn die Zeit es sey, auch keinen Moment außer ihr; man könne aber doch Gott nicht in Raum und Zeit setzen wollen, wie ein Naturobjekt. Als Beispiel, daß es dennoch eine Existenz außer Raum und Zeit gebe, führt er an unsre Idealwelt, welche denselben ganz entrückt sey. Ein unglückliches Beispiel! Unsre Idealwelt ist doch hoffentlich in uns, d. h. wir, als Individuen haben sie in einer bestimmten Zeit, und wir befinden uns in einem bestimmten Raume; ungeschickt muß demnach der Ausdruck scheinen, sie seyen denselben ganz entrückt. Vielleicht will Eschenmayer sagen, die Ideale haben keine Existenz außer uns? Dann wären es aber auch nur Phantasiegebilde, und mir kommt es vor, als ob, was er im Glauben festhalten will, selbst nichts anders sey als ein solches Phantasma. Wenn Gott nicht außer Raum und Zeit ist, so folgt ja nicht, daß er in Raum und Zeit seyn müsse, wie ein einzelnes Naturobjekt. Er selbst sagt, wir sind in Gott, wie das Sandkorn in Universum. Wie aber dies seyn kann, wenn Gott außer Raum und Zeit ist, ist unbegreiflich. Freilich der Glaube soll dies Räthsel lösen, weil ihm das Prädicat der Existenz ein gleichgültiges Ding ist. Fragt man nach dem Grunde dieses Glaubens, so zieht sich Eschenmayer in sich selbst zurück, er sagt, sein Glaube und Ahnden könne nicht erklärt werden, eben weil es Glaube und Ahndung sey, die geringste Speculation verderbe die Reinheit des Glaubens,

wer nicht das Gleiche in sich finde, dem habe er nichts zu sagen. Ist dieses, so hat er sehr Unrecht, daß er sich aus dem Vortheil begebend mit der Philosophie auf ihrem eignen Boden streitet, und durch Urtheile und Folgerungen zu widerlegen sucht; es widerfährt dann ihm selbst dasjenige, was er von der Theologie ausgesprochen, daß sie in der Sphäre der Erkenntniß mit ungleichen Waffen auftrete, und am Ende zurückfliehen müsse. Man kann freilich niemanden seine Gefühle und Ahndungen wegdemonstriren, allein eben so wahr ist, daß Menschen, welche sehr in Gefühlen und Ahndungen leben, sich oft an ein Nichts hängen und leeren Einbildungen äußere Realität beilegen.

Unter die Freunde, welche von Schelling zurückgewichen sind, gehört auch Hegel. Die Entfernung dieses Denkers hat dem Schellingschen Systeme in der öffentlichen Meinung sehr geschadet, vorzüglich weil die früheren vertrauten Verhältnisse und die gemeinschaftliche Herausgabe des kritischen Journals die innigste Bekanntschaft Hegel's mit dem Geiste des Schellingschen Systems an den Tag legten. Schon in der Schrift: Differenz des Fichte'schen Systems der Philosophie, Jena 1801, kündigte er sich als einen sehr scharfsinnigen Denker an. Eben so in seinen Abhandlungen in dem kritischen Journal der Philosophie. Hier verdient ausgezeichnet zu werden die Darstellung der Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. Ganz selbstständig zeigte er sich in dem System der Wissenschaft, 1ster

Theil, Bamberg 1807. Dieser erste Theil enthält die Phänomenologie des Geistes, oder die Bildung der Wissenschaft in dem selbstbewußten Geiste, von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen. Die Philosophie wird auf diese Weise in dem Bewußtseyn selbst construirt, oder vielmehr sie construirt sich selbst, und dadurch allein ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrirte Wissenschaft zu seyn. Meisterhaft ist die Vorrede, worin sowohl das Phantasiren der meisten Naturphilosophen, als die Seichtigkeit und Oberflächlichkeit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes mit der größten Schärfe gezüchtiget werden. Auch ist hier bestimmt angegeben, worin sich Hegel von Schelling unterscheidet. Es ist die Methode. Nach Hegel ist zwar das Wahre auch das Ganze, allein das Ganze ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Das Absolute ist wesentlich Resultat, und erst am Ende das, was es in Wahrheit ist. Wird das Absolute an die Spitze gestellt, so ist es nichts als das leere Allgemeine, und so wenig als der Ausdruck alle Thiere eine Zoologie ist, so wenig sprechen die Worte des Göttlichen, Ewigen, Absoluten das aus, was darin enthalten ist. Der Embryo ist zwar Mensch an sich, aber nicht für sich, weil er nicht gebildete Vernunft ist. Darzustellen, wie das anfangs blos von einem Sinnlichen außer ihm selbst seyenden wissende einfache Bewußtseyn sich in sich selbst ausbildet bis zum absoluten Wissen, und sich fortbewegt durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Objekte, ist Zweck der Phänomenologie des Geistes, und ihr Resultat der Begriff der Wissenschaft. Großer Tiefsinn und Scharfsinn ist in diesem

Werke unverkennbar, allein eben so oft stößt man auf bloße Subtilitäten, und die dunkle und schwere Sprache macht dasselbe nur für sehr wenige Individuen genießbar. Hegel wird zwar erwiedern, daß ihm auch die Wenigen gnügen, allein ein Schriftsteller, welcher zum Publikum redet, sollte doch auch nicht alle Rücksicht auf dasselbe aus den Augen setzen.

Aus der Phänomenologie des Geistes entwickelte sich Hegel's Wissenschaft der Logik 2 Bände, Nürnbg. 1812 — 1816. Diese Logik unterscheidet sich von allen bisherigen dadurch, daß sie Metaphysik ist, und eine Reform der Wissenschaft bewirken soll. Der Gegenstand ist viel zu wichtig, als daß ich nicht etwas dabei verweilen sollte. Der neue Geist, sagt er in der Einleitung, welcher der Wissenschaft aufgegangen ist, hat sich in der Logik noch nicht spüren lassen. Der bisherige Begriff der Logik beruht auf einer ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntniß und der Form derselben, oder der Wahrheit und Gewißheit. Es wird hierbei angenommen, erstens, daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb dem Denken an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sey, und die bloße Form der Erkenntniß ausmache; zweitens, daß das Objekt für sich vollendet und fertig sey, und des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, das Denken dagegen sich nach dem Gegenstande fügen müsse. Die ältere Metaphysik stand in dieser Rücksicht höher, sie hielt das, was durch das Denken von und an den Dingen erkannt wird, für das Wahre an ihnen, sie hielt also das Denken

und

und die Bestimmungen des Denkens für das Wesen der Dinge; aber nachdem der gemeine Menschenverstand sich der Philosophie bemächtigte, machte er seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seyen, und daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, und daß die Vernunft an und für sich nur Hirngespinnste erzeuge. Dadurch ist das Wissen zur Meinung zurückgefallen. Das Gehaltlose der logischen Formen liegt allein in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln. Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist. Der Begriff derselben geht aber innerhalb der Logik selbst hervor. Die Logik ist das System der reinen Vernunft, das Reich der Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Die nothwendigen Formen und eignen Bestimmungen des Denkens sind die höchste Wahrheit selbst. Die Platonische Idee ist nichts anders als der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit, und insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, ist es ein nichtiges. Wenn, wie Kant behauptete, die Logik seit Aristoteles als geschlossen anzusehen ist, so würde sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfen, da ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes ihm über sein Denken ein höheres Bewußtseyn muß verschafft haben. In der Form und dem Inhalte, wie sich die Logik in den Lehrbüchern zeigt, ist sie in Verachtung gekommen. Sie wird noch mit fortgeschleppt, mehr im Gefühle ihrer Unentbehrlichkeit und aus Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus der Ueberzeugung, daß die Beschäftigung mit jenen leeren For-

men Werth und Nutzen habe. Endlich in der gewöhnlichen Methode der Logik findet sich kaum eine Ahndung von Wissenschaftlichkeit. Die wahre Methode der Logik, so wie der Philosophie überhaupt, besteht in der Dialektik. Dadurch erhält die Dialektik, welche man bis jetzt als einen abgesonderten Theil der Logik betrachtete, eine ganz andre Stellung.

Die öffentlichen gelehrten Blätter haben bei der Anzeige dieser Logik eine merkwürdige Verlegenheit an den Tag gelegt. Der Heidelberger Recensent wußte offenbar nicht, was er aus dem Buche machen sollte, und der Leipziger citirte, um sein Nichtverstehen desselben wenigstens in etwas zu verdecken, einen langen Brief eines seiner Freunde. Beide vermieden es sorgfältig in das Einzelne einzugehen und mußten es, wenn sie sich nicht noch größere Blößen geben wollten. Indessen hätte ihnen das Geständniß ihres Nichtverstehens mehr Ehre gemacht, als ein oberflächliches Absprechen.

Die Grundidee und Tendenz des Ganzen ist offenbar: die Logik, welche ursprünglich nichts anders als Metaphysik war, unter dem Namen Dialektik, aber im Verlauf der Zeit das Metaphysische aus den Augen verloren und sich an die bloßen Formen des Denkens gehalten hatte, wieder in ihre alte Würde einzusetzen und als Metaphysik darzustellen. Diese Ansicht steht der bisherigen Ansicht der Logik geradezu entgegen. Die jetzigen Logiker behaupten einstimmig, Logik und Metaphysik seyen ganz verschiedne Wissenschaften und müßten schlechterdings aus einander ge-

halten werden. Sollte wohl diese Behauptung so vieler scharfsinniger Männer so ganz aus der Luft gegriffen seyn? Gewiß nicht. Aber auch Hegel's Gründe sind gewichtig, und scheinen die Geschichte für sich zu haben. Ich will diesen Streit zu entscheiden suchen durch Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Logik und Metaphysik.

Die neuern Logiker definiren die Logik als die Wissenschaft von den blos formalen Regeln des Denkens, abgesehen von jeglichem Inhalte, oder als Wissenschaft des bloßen Denkens, welche schon gegebne Vorstellungen und Begriffe auf einander bezieht, um zu finden, wie sie sich zu einander verhalten, ohne Rücksicht auf die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen. Die Metaphysik dagegen betrachte das Denken in seiner Anwendung auf bestimmte Gegenstände, oder Vorstellungen und Begriffe, insofern dadurch etwas erkannt werden soll. Insofern hat man die Logik auch Denklehre, die Metaphysik dagegen Erkenntnißlehre genennt, und insofern die erste sich mit der bloßen Form, die andre dagegen mit der Materie, welche durch die Denkformen erkannt werden soll, beschäftiget, jene die formale Wissenschaft, diese die materielle genennt. Diese Behauptung erscheint näher betrachtet, als eine bloße Versicherung, und zwar als eine recht zuversichtliche, als ob sich dieses von selbst verstände. Man vermißt die Belege dazu, sowohl aus der Geschichte, als aus der Entwickelung des Wesens unsres Geistes. Da die Logik eine von den Griechen auf uns fortgeerbte Wissenschaft ist, so kommt vor allen die Etymologie in Betracht.

Die Wörterbücher sind hierin nicht genau. Der Grund ist, die Verfasser derselben waren Philologen, aber keine Philosophen. Daher haben sie die Bedeutungen der Wörter in einander gewirrt. Das Wort λογος, wovon Logik abstammt, bedeutet ursprünglich Wort, Sprache, von λεγειν, sprechen, reden, also natürlich auch Alles, was in der Sprache gegründet ist, die Rede, Erzählung, Sage, Gerücht. Hier dringt sich die Frage auf: Was ist denn dasjenige, was sich durch die Sprache offenbart? Antwort: unser Geist. Die zweite Bedeutung ist also Geist, Verstand, Vernunft. Nun besteht das Wesen des Geistes im Denken, also bedeutet λογος drittens das Denken, den Gedanken, und zwar insofern er ausgedrückt wird in der Sprache; also natürlich auch Alles, was hierbei zum Vorschein kommt, Aufmerksamkeit, Ueberlegung. Es fragt sich weiter: Was entdeckt denn der Geist durch sein Nachdenken, mit seiner Aufmerksamkeit? Antwort: die Gründe, Ursachen, Verhältnisse der Dinge. Dies ist also die vierte Bedeutung. Der Geist wird hier aufgefaßt nicht blos als ein Denkendes, sondern auch als ein Erkennendes. Es ist aber auch denkbar, daß der Geist in seiner Sprache die Wahrheit entweder verfehlt hat, oder sich absichtlich verbirgt und ein bloßes Scheinwesen entwickelt. Daher ist die letzte Bedeutung die bloße Rede im Gegensatz der Wahrheit, das Gerede, das Geschwätz. Aus diesen allen ergibt sich die ursprüngliche und volle Bedeutung der Logik von selbst. Logik ist Wissenschaft des Geistes, als eines Denkenden, insofern er sein Denken ausdrückt durch die Sprache, und da-

durch die Gründe und Verhältnisse der Dinge zu entdecken, oder zu erkennen sucht. Die Alten brauchten anfangs lieber den Ausdruck Dialektik, weil sie diese Wissenschaft mehr durch Unterredung ausbildeten. Daß Logik und Dialektik Eins war, ist zu bekannt, als daß es besondrer Belege bedarf. Daß aber auch die Alten Dialektik in der angegebnen Bedeutung nahmen, und bei Entwickelung der Denkgesetze nicht blos auf den richtigen Ausdruck derselben durch die Sprache, sondern auch auf das Erkennen Rücksicht nahmen, ist eben so gewiß. Die Alten theilten überhaupt die Philosophie in drei Theile, Dialektik, Physik (Naturphilosophie) und Ethik (praktische Philosophie). Den Grund hiezu legte wohl schon Platon, und Aristoteles folgte der Spur desselben. Platon faßte zuerst die Idee einer die innere und äußere Natur so wie das ganze Leben des Menschen umfangenden Philosophie. Ihm war die Philosophie ein Ganzes von völlig organischem Gliederbau, dessen Theile sich innig durchdringen und ineinander wirken. Die Philosophie sollte ein Nachbild sein ihres unvergleichlichen Gegenstandes, des höchsten und besten Wesens, worin Wahrheit, Schönheit und Güte, oder die höchste Vollkommenheit des Denkens, Daseyns und Handelns zusammenlaufen. Wie er im Timäus die ganze Natur als in Gott begriffen vorstellt, wie er keine Politik kannte im Gegensatz der Moral, so auch keine Logik in Entfremdung und Gegensatz der Metaphysik. Seine Dialektik war Logik und Metaphysik zugleich, d. h. die Wissenschaft des denkenden Geistes, inwiefern sich ihm durch das Denken die Wahrheit enthüllt, oder sich in der mannichfaltigen Verkettung der Vorstellun-

gen und Begriffe und der Auflösung der verworrenen Vorstellungen in geordnete, der Begriff der Wahrheit zeigt. Wäre dieses nicht seine Ansicht gewesen, wie hätte er denn können die Dialektik die Seele der Philosophie nennen? eine Wissenschaft des Uebersinnlichen, deren Bestreben sey, dasselbe von dem Sinnenschein zu entkleiden, um es in grösserer Reinheit zu erfassen? Von den früheren Metaphysikern brauche ich blos den Parmenides anzuführen, welcher ganz bestimmt behauptete, daß nur der Vernunft, oder dem denkenden Geiste sich die Wahrheit enthülle. Selbst die Berufung der Gegner auf die Auctorität des Aristoteles beweist noch lange nicht, was sie beweisen soll. Die Behauptung Kant's von der Vollendung der Logik durch Aristoteles scheint aus oberflächlichen Nachrichten geschöpft. Ich finde nicht, daß Aristoteles den Begriff, Umfang und die Grenzen der Logik, angegeben, noch weniger, daß er die Denkgesetze, die Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, die Definitionen, Beweise ꝛc. mit gnügender Sorgfalt erörtert hätte, was doch der Fall seyn müßte, wenn die Kantische Behauptung Stich halten sollte. Seine Logik ist doch im Grunde nichts als Syllogistik, und zwar eine weitschweifige. Insonderheit vermisse ich eine Auseinandersetzung des Verhältnisses der Logik zur Metaphysik; dies war aber nöthig, wenn Aristoteles gelten sollte für den Vater der Logik in der heutigen Gestalt als einer gegensätzlichen zur Metaphysik. Daraus, daß Aristoteles die Metaphysik oder erste Philosophie und die Schlüsse und Beweise besonders behandelt hat, folgt noch gar nicht, daß er glaubte, Logik und Metaphysik seyen wesentlich von einander verschieden. Der Grund seines Verfahrens lag wohl

in der Bemerkung, daß die Schlußformen eine solche Mannichfaltigkeit und Gehalt in sich schließen, daß man, um die Untersuchung nicht zu verwirren, ihnen eine eigne Abhandlung widmen müsse. Ueberhaupt findet man, daß beim Aristoteles alle einzelne Theile der Wissenschaft mehr in ihrer Besonderheit hervortreten; beim Platon mehr in ihrer Verbindung. Hegel hat also die Geschichte für sich; allein erstens bleibt mir dunkel das Verhältniß zwischen seiner Logik und Phänomenologie des Geistes. Die Phänomenologie soll zum Resultate haben den Begriff der Wissenschaft, sie ist folglich die werdende Wissenschaft, d. h. die durch die eigne Selbthätigkeit des Geistes im Bewußtseyn sich gestaltende Wissenschaft. Allein dies ist ja eben die Dialektik. Er scheint es auch selbst gefühlt zu haben, denn er sagt ausdrücklich, daß der Begriff der Wissenschaft, als das Resultat der Phänomenologie innerhalb der Logik selbst hervorgehe. Und dies ist offenbar. Die Kapitel von der sinnlichen Gewißheit, der Wahrnehmung, der Kraft und dem Verstande, oder der Erscheinung und der übersinnlichen Welt, von der Gewißheit und Wahrheit der Vernunft ꝛc. sind doch wohl logisch in Hegel's Sinne, d. h. metaphysisch? In das Einzelne will ich nicht gehen, indem Alles so in einander geschlungen ist, daß man dem Verfasser Schritt vor Schritt folgen müßte. In dem Fortgange von einem Momente zum andern vermisse ich öfters die dialektische Strenge.

So wie Logik und Metaphysik ursprünglich Eine Wissenschaft waren, eben so bildet sich in unserm Geiste das logische und metaphysische Denken, oder das Denken und

Erkennen in mit und durch einander aus. Darauf weißt ja die Entgegensetzung der Logik und Metaphysik selbst hin. Die Logik soll abstrahiren von allem Inhalte, dies kann doch nichts anders heißen, als sie soll davon abstrahiren, daß unser Denken immer ein angewendetes ist, d. h. sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, oder daß wir, indem wir denken, auch zugleich erkennen. Das Unterscheiden und Vergleichen zweier Begriffe z. B. Vogel und Mensch nach Inhalt uud Umfang wäre ja Unsinn ohne das damit verknüpfte Erkennen. Die Merkmale des Begriffs Mensch, Vernunft, Sinnlichkeit, Sprachfähigkeit, zweihändiges Säugthier ꝛc. geben doch wohl eine Erkenntniß? In der Wirklichkeit sind Form oder Inhalt Eins. Welches kann nun wohl der Grund der Trennung beider seyn? Doch gewiß kein andrer, als der: man will beide besser erkennen. Betrachte ich die Form mehr für sich, so tritt nothwendig der Inhalt mehr zurück; und wenn die Formen für sich so mannichfaltig und reich sind, daß, um sie genau zu erkennen, die Betrachtung bei ihnen besonders verweilen muß, so kann sich daraus eine eigne Wissenschaft bilden. Dies ist die Logik. Und so hat sich die Logik von der Metaphysik abgelöst. Die allgemeinen Denkgesetze, die Begriffe in ihren verschiednen Verhältnissen nach Umfang und Inhalt, die Formen der Urtheile, Schlüsse, Beweise ꝛc. sind stark genug, um den Körper einer Wissenschaft zu bilden. Durch ähnliche Ablösungen sind Psychologie und Physiologie, Physik, Chemie, Mathematik, kurz alle Wissenschaften entstanden. Die Logiker haben folglich recht, die Logik als besondre Wissenschaft zu bearbeiten. Sie dürfen aber nicht vergessen, daß diese Trennung blos idealiter ge-

macht worden, und daß das Denken und Erkennen in Wahrheit zusammengehören. Die Logik im wirklichen Gegensatz zur Metaphysik ist ein grundloses, chimärisches Ding. Eben so wenig darf ich aber auch beide Wissenschaften, wenn ich sie in ihrem Auseinandergehen festhalte und bearbeite, mit einander identifiziren. Da ich, wenn ich mein Denken geistig vom Erkennen getrennt habe, in den Denkformen manches finden kann, was die Wirklichkeit nicht bietet, so darf ich auch die festgesetzte Grenze nicht willkürlich niederreißen, und mein eignes Gesetz verhöhnen; ich darf nicht aus bloßen Gesetzen des Denkens die Existenz der Gegenstände deduziren wollen; sonst entsteht ein durch nichts zu rechtfertigender Sprung. Fichte, Schelling, Bardili haben hier sehr gesündiget. Die Metaphysik soll aber auch nicht die Verwandtschaft mit ihrer Zwillingsschwester ausschlagen, und unbekümmert um die Forderungen der Logik ihr Gebäude aufführen. Wenn in den Produktionen der Metaphysik verworrne Vorstellungen herrschen, wenn die Begriffe unbestimmt sind, die Urtheile unverträglich, die Schlüsse und Beweise fehlerhaft, die Prinzipe erschlichen; so bleibt auch nichts, was noch auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch hätte. Damit ist nun nicht gesagt, daß die Logik, wenn sie ihren Inhalt gewonnen hat, mit der Metaphysik müsse vereinerleiet werden, wie Hegel gethan; daraus kann nur Verwirrung entstehen. So darf z. B. die Psychologie nicht vergessen, daß die Seele kein Abstractum ist, sondern ein in dem Leibe Seyendes, durch ihn Wirkendes, von ihm Bestimmbares und Bestimmtes; die Abstraction von dem Leibe ist blos unser Produkt; und die Physiologie darf nicht vergessen, daß der Leib

nichts ist ohne die Seele; aber deßhalb ist die Psychologie doch nicht die Physiologie, | sondern nur etwa die nach innen gewendete, geistige Physiologie.

Als ein treuloser Freund des Schellingschen Systems hat sich auch Johann Jacob Wagner gezeigt. In der Schrift: von der Natur der Dinge, Leipz. 1803, wollte er Schelling's Idee einer Naturphilosophie in einem universalen Plane durchführen. Schon im Jahr 1804 erschien das System der Idealphilosophie, wo er in der Einleitung vom Absoluten und seiner Erkenntniß, über das Schellingsche System auf eine Weise absprach, welche auch billige Richter erbittern mußte. „Es kann, sagte er, der Welt kein Zweifel mehr seyn, daß das Schellingsche System im Innern seelenlos sey. Schelling mußte, als Werkzeug der Zeit, die Wissenschaft zu dem Hochmuthe bringen, sich als absolutes Erkennen zu betrachten, und wenn gleich ein solches Beginnen ohne Wahrheit ist, und der Beginnende nach der Vollendung von dem Schicksale selbst als ein verbrauchtes Geräthe weggeworfen zu werden pflegt, so ehren wir doch in einer solchen vorübergehenden kecken Erscheinung die Nothwendigkeit des Moments, der sie zeugte. Die neueste Schrift (Philosophie und Religion) stellt das System als ein unseliges Gespenst dar, dem weder die Erde noch der Himmel vergönnt ist. Wagner sucht nun darzuthun, daß Schelling's System nur leere Speculation, und in ihr das Prinzip der Religion und Sittlichkeit nicht sey. Das Eigenthümliche seiner Ansicht besteht in Folgenden: „1) das Absolute ist dadurch absolut, daß weder Idealität noch Rea-

lität von ihm prädizirt werden mag. 2) Da das Absolute weder durch die allgemeinsten Eigenschaften des Erkennens (Denkens), noch auch durch die allgemeinsten Eigenschaften des Seyns (Ausdehnung) erreicht werden mag, so ist von ihm auch keine Wissenschaft noch Erkenntniß möglich. Das Absolute kann in Beziehung auf die Wissenschaft nur durch freie Anerkennung vorausgesetzt, auf keine Weise aber in die Wissenschaft hineingezogen oder mit ihr vermittelt werden. Die lebendige Gestalt des Absoluten ist die Welt, und in dieser Beziehung gedacht ist das Absolute die reine Lebendigkeit oder Seele der Welt. Die Welt ist extensiv und intensiv. In der Extensität ist sie schaffend, (Natur); in der Intensität ist sie erkennend (Geist), in und über beiden aber ist die Seele des Ganzen, die Gottheit. „Vor Allem, heißt es §. 1. sey von uns anerkannt und zum Grunde gelegt jene ewige Einheit der Dinge und der Erkenntnisse, welche wir als Gottheit verehren. Von ihr wissen wir, daß sie Quell des Seyns und seiner Abbildung, des Wissens, auf gleiche Weise sey, so, daß alles einzelne Wissen und Seyn in seiner Einzelheit unvollkommen ist, aber vollkommen wird, insofern es aus seiner Isolirtheit gehoben, als eine Form und Offenbarung der Gottheit angeschaut wird."

Schwerlich wird man bei Durchlesung Dieses folgender Gedanken sich erwehren können. Erstens ist die Inconsequenz bemerkenswerth, mit welcher Wagner in

seiner Natur der Dinge Schelling's Idee einer Naturphilosophie durchführt, und das Jahr darauf dasselbe System für seelenlos erklärt. Ist dies nicht eine unverzeihliche Uebereilung? Entweder er ließ sich Jahre lang von diesem Gespenst foppen, oder er zeigt, daß ihm der wahre Geist desselben verborgen geblieben ist. Zweitens muß das wegwerfende Urtheil über Schelling um so mehr erbittern, wenn man dasjenige näher betrachtet, was Wagner aus seinem eignen Geiste zu Tage gefördert hat, um dem Leichname des Schellingschen Systems Leben einzuhauchen. Der Gedanke, daß vom Absoluten keine Erkenntniß möglich sey, und daß es durch freie Anerkennung vorausgesetzt werden müsse, zumal so windschief hingestellt in zwei §§. als eine einfache Versicherung, berechtiget doch bei Gott nicht zum Hochmuth! Seine Gottheit ist nicht mehr und nicht weniger als das Absolute Schelling's, denn sie ist Identität des Extensiven und Intensiven, oder der Natur und des Geistes. Daß er sie die Seele nennt, ist blos ein Name statt eines andern. Wagners Philosophie ist eine Schmarozerpflanze, auf dem Schellingschen Systeme wachsend und aus ihm seine Nahrung saugend, so daß, wenn man sie davon losriß, sie nur ein ephemeres Leben leben würde. Die Schrift jedoch, worauf sich Wagner ganz besonders etwas zu gut zu thun scheint, ist seine mathematische Philosophie, Erlangen 1811. Sie soll die Philosophie ganz in Mathematik auflösen und die Mathematik in Sprache verwandeln, Alles, was jetzt noch für Mathematik geachtet wird, aufheben, und eine Zukunft begründen, in welcher die Sprache selbst Mathematik und überhaupt Alles seyn wird." Man ist diesen Jacobinerton

in der Wissenschaft jetzt schon so gewohnt, daß er niemanden befremdet. Seit der Erscheinung dieser revolutionären die Mathematik vernichtenden Schrift sind bereits fast fünf Jahr verflossen, und noch geht die Mathematik ihren Gang ruhig fort, ja es scheint, als hätte man kaum Notiz von jener Schrift genommen. Dies soll sie nun zwar nicht verdammen, ist aber doch bemerkenswerth. Um das Uebersp annte und Chimärische dieser Hoffnungen zu zeigen, finde ich für nöthig, das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik mit Wenigen aus einander zu setzeu. Nur aus einem gänzlichen Verkennen dieses Verhältnisses kann jene sonderbare Rede geflossen seyn.

Der Mathematiker freut sich mit Recht der Strenge seiner Wissenschaft; wenn er aber die Mathematik für den Kanon aller Gewißheit hält, und glaubt, nur dadurch unterscheide sich jede Ueberzeugung und Gewißheit von der bloßen Einbildung, daß sie sich der mathematischen Vorstellungsart nähert, daß daher auch der Philosoph sich der mathematischen Gewißheit nähern müsse, obschon ohne Hoffnung, sie je zu erreichen; wenn jener ferner im Besitz der Wissenschaft, worin alles klar, wahr und eines strengen Beweises fähig, wohl mit Stolz auf die Philosophie blickt, und sie gering achtet, als in welcher Alles schwanke und ungewiß sey, so beurkundet er dadurch eine Unbekanntschaft mit dem Wesen der Philosophie, und es kommt der Philosophie zu, sich dergleichen Urtheile zu verbitten und den Anmaßenden in seine Grenzen zurückzuweisen. Eben so konnten nur durch einen Irrthum Philosophen, selbst ausgezeichnete, verleitet werden, auf die Strenge der Mathe-

matik voll Neid und Eifersucht als auf das vermeinte Ideal hinzublicken. Der Verfolg hat das Unschickliche dieses Verfahrens deutlich genug gezeigt. Es ziemt der Würde der Philosophie nicht, ihre Methode von einer ihr untergeordneten Wissenschaft zu entlehnen; sie steht ja nicht zu den übrigen Wissenschaften in dem Verhältnisse der gleichen zu den gleichen, sie ist vielmehr die Wissenschaft schlechthin, die Wissenschaft der Wissenschaften, und lebt in ihnen als der allgemeine, und obwohl oft unerkannte, ja geschmähte, doch nichts destoweniger allgegenwärtige Geist derselben. „Die mathematische Methode, sagt Kant vortrefflich, bringt in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande, so wie die Methode des Philosophen in der Mathematik nichts als ein Geschwätz. Er bemerkt dann sehr scharfsinnig, daß eigentlich nur der Mathematiker Definitionen hat, da sie intuitiv sind, d. h. in der Anschauung nachgewiesen werden können; in der Philosophie dagegen die Definitionen nur versuchsweise vorangeschickt werden können, so daß eine untadelhafte Definition erst als Resultat erscheint. Eben so seyen die Grundsätze der Mathematik Axiome, sie könne vermittelst der Construktion der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen. Hingegen die discursiven Grundsätze der Philosophie seyen etwas ganz anders. Eben so verhalte es sich mit den Beweisen" *). So wahr dieses ist, so sehr betrifft es doch blos die äußre Gestaltung und den augenfälligen Gliederbau beider Wissenschaften. Allein es gibt noch einen weit tiefer liegenden

*) Kr. d. r. V. S. 754—63.

Unterschied, welcher die Seele beider Wissenschaften spaltet. Er ist folgender: Die Philosophie hat es eigentlich ganz mit dem Leben zu thun, ihr Objekt sind die höheren die Materie durchdringenden und begeistigenden Begriffe, und die Materie ist ihr nur insofern bedeutend, als sich darin ein lebendiger Begriff spiegelt; für sie ist nichts wahrhaft todt, weil sie in jedem Dinge eine wenn auch noch so leicht aufgedrückte Spur der Idee entdeckt. Ganz anders die Mathematik. Für sie ist eigentlich das Lebendige gar nicht vorhanden; nicht zwar, daß sie sich nicht auf Lebendiges bezöge, denn der Raum umschließt alles Lebendige, und das Lebendige äußerlich sich darstellend, fällt unter die Bestimmung der Größe, Figur, Zahl; nicht dieß ist der ewige Vorwurf, welcher die Mathematik trifft; sondern der, daß es eben nur diese äußeren, an sich zufälligen Bestimmungen sind, welche sie ins Auge faßt, um das dadurch sich Offenbarende aber, um den lebendigen Begriff sich gar nicht bekümmert. Führt einen Mathematiker z. B. vor eine der unsterblichen Antiken, so wird er die Statüe messen nach Fuß und Zoll, er wird die Proportion der Glieder, das Gewicht des Körpers bestimmen, aber für die erhabne Seele, welche überall hindurch blickt, der ganzen Gestalt Grazie und Zauber verleiht, für dieses Höhere hat er als Mathematiker kein Auge. Der Philosoph will die Mathematik gar nicht zurücksetzen, er erkennt in ihr, so wie in allen Wissenschaften Geist von seinem Geist und Fleisch von seinem Fleisch, er möchte alle Wissenschaften liebend umfassen und an sich binden mit goldnen Bändern; indem er sich des lebendigen Begriffs der Dinge bemächtiget, ist ihm auch die Größe, der Umriß derselben lieb, weil sich

darin der Begriff spiegelt; daher durchschaut er den Mathematiker und das Thun desselben liegt vor ihm ohne Decke, und er mag gern, nach dem Vorgange der Griechen, die Mathrmatik als eine schöne Vorschule, als die würdigsten Propyläen des Tempels der Weisheit ansehen, um durch die Betrachtung dieser äußern Bestimmungen zu der Erkenntniß des unvergänglichen Begriffs aufzusteigen. Nicht so der Mathematiker. Als solcher bleibt er an den unwesentlichen Bestimmungen hängen, ihm, einer ganz uns und gegendichterischen Natur ist alles Wissenschaftliche, was Berührung mit der Poesie verräth, ein Gräuel, Ideen achtet er gering, weil sie nicht gemessen und gewogen werden können, daher helfen ihm auch die vortrefflichsten Herschelschen Telescope nichts, er entdeckt ja doch in den Gestirnen nicht Ideen, nicht die Spuren des Weltgeistes und die ewigen Gesetze der Vernunft, sondern Klumpen, durch Stoß bewegte Massen, Zahlen, und er sucht vergebens in die Welt zu blicken, in welcher der Philosoph einheimisch ist. Gesellt sich hierzu noch eine philosophische Halbcultur, hat er sich auf der Oberfläche der Philosophie umgesehen, so wird er in die Länge unerträglich durch seine Anmaßung und eingebildete Universalweisheit, sein Blick läuft horizontal fort, unfähig der Höhe und der Tiefe, er möchte sich zwar gern erheben, aber die Furcht vor Schwindel und Schwärmerei hält ihn zurück; am wenigsten möchte er ein Genie seyn, wegen der unmathematischen Sprünge, welche er sich niemals verzeihen würde. Ferner hat die ganze mathematische Methode bei aller Strenge doch auch viel Willkürliches, sowohl in den ersten Annahmen, als im Fortschreiten von dem einem Moment zum andern. Und

die

die Hauptsache nicht zu vergessen, das ganze Verfahren ist blos ein äußerliches Thun an einem Aeußerlichen, die verzeichnete Figur ist etwas Ruhendes, Todtes, mit seinen Seiten und Winkeln sich immer auf gleiche Weise Verhaltendes, und dadurch für alle Zeiten Abgeschloßnes, an welchem, wenn es einmal aufgefaßt worden, nichts weiter zu sehen und zu meinen ist. Es ist aber die Natur des Lebens, daß es nicht ein solches Stehendes, in bestimmten Umrissen unabänderlich Fixirtes ist, sondern ein stets Bewegliches, sich immerfort Entwickelndes, welches sich zwar in jedem Momente in einer bestimmten Gestalt offenbart, aber dieselbe zugleich immer wieder aufhebt, und eben dadurch seine ewige Jugendlichkeit enthüllt. Wenn daher die Prinzipien der Dinge als Zahlen ausgesprochen, wenn das Denken als Rechnen und Zählen, das Wesen als Punkt, das Ding als Viereck, der Organism als Kreis dargestellt wird, so wird wohl ein Alphabet von Hieroglyphen entstehen, aber das seiner Natur nach Geistige und an einem Aeußern blos sich Enthüllende wird dadurch in ein Aeußres überhaupt, das Beweglichste in ein Versteinertes, das Organische in ein Mechanisches verwandelt. Dessen ist auch die Geschichte Zeuge genug. Nicht darin besteht die Vortrefflichkeit des Pythagoras, daß er die Prinzipien der Dinge als Zahlen bezeichnete und eine mathematische Philosophie gebildet, sondern darin, daß er durch dieselbe etwas Höheres gewollt, daß er von der sinnlichen Welt sich mit kühnem Fluge zur unsinnlichen zu erheben, das Geistige geistig zu ergreifen gesucht, und die Einheit, Harmonie und Gotterfülltheit der Welt geahndet hat. Die Zahlen machen den

Uebergang vom Sinnlichen zum Geistigen, sie winden sich los von dem Sinnlichen, indem sie gleichgültig gegen dasselbe sind; alle Dinge und ihre Verhältnisse sind den Zahlen ähnlich, jedes Ding setzt seinen Begriff in einer Entwickelung von Zahlen, so wie seine Anschauung in Linien; die Zahl läßt sich daher auf Alles anwenden, wie ein Maasstab, sie macht Alles gleich, nnd ihr Einfluß erstreckt sich auf Irdisches und Himmlisches. Dies war auch die Meinung des Aristoteles, Philolaus und Sextus Empiricus. Es kann daher der jugendliche, durch das Sinnliche unbefriedigte Geist, wenn ihm die Idee des Weltganzen und der Vernunft in ihren Schöpfungen aufgeht, und er einen Ausdruck dafür sucht, auf die Zahlen verfallen, um durch dieselbe die Einheit und den Einklang in der Welt zu bezeichnen; allein dieses Alles gehört doch nur der erscheinenden Idee an, ist aber die Idee noch nicht selbst. Es fehlt also noch gleichsam der Schlüssel oder das Wort zu dem Welträthsel. Dies fand Platon durch die Ideen, wovon die Zahlen des Pythagoras nur Vorläuferinnen waren. Die Philosophie in Mathematik, in allgemeine Symbolik und Hieroglyphik zu verwandeln, heißt also, aus der Welt der Ideen in die Begriffslosigkeit, aus der gereiften Männlichkeit in die spielende Kindheit zurückfallen. So setzen die Kinder ein Stück Holz, ein Geräth als Denkendes, und suchen, was sie selbst noch nicht auf geistige Weise zu bezeichnen vermögen, durch ein Symbol darzustellen. Ein leuchtendes Beispiel zur Bestätigung ist Spinoza. Dieser tiefe und strenge Geist wird, so lange als wissenschaftliche Bestrebungen noch geschätzt werden, immer als derjenige hochwürdig dastehen, welcher in die

neuere Zeit eine große, den Horizont des menschlichen Wissens fast ins Unabsehbare erweiternde Ansicht ausgestreut; wer aber möchte es leugnen, daß die Darstellung in Vergleich mit der großen Grundidee, gar zu dürftig und herbe ausgefallen und daß das Zurückstoßende, welches sein Zeitalter und Tausende nachher empörte, vorzüglich der strengen, mathematischen Methode zuzuschreiben sey? Dadurch ist es gekommen, daß der Quell alles Lebens und jeglicher Bewegung als allgemeine bewegungslose Substanz, Gott als Ding bezeichnet worden. Daher ist es bei ihm, wie fast bei keinem andern Schriftsteller nöthig, von dem Buchstaben der Werke immerfort an ihn selbst, an die Gesammtheit seines Strebens zu appelliren. Wer dies unterläßt, ergreift nur ein steinernes Bild und wesenlosen Schatten.

Von den ungetreuen Freunden werde noch Troxler genannt. Er wurde früher als einer von denen gepriesen, welche zu den Füßen des Meisters gesessen. Hier ist zu beachten blos die Schrift: Blicke in das Wesen des Menschen, Aarau 1812. In der Vorrede sagt er: „Er hoffe nicht mehr einer Schule beigezählt zu werden, welcher er sich längst entwachsen glaubte, und mit welcher er bereits seit Jahren in anstößigen Widersprüchen stand. Er will jetzt gar keine Naturphilosophie mehr, selbst die ächte nicht.“ Diese Schrift ist ein sonderbares Produkt. Gewiß wäre ich in Verlegenheit, wenn ich ein Buch nennen sollte, worin sich bei so viel einzelnem Lobenswerthen, Feinem, Sinnigem, so viel Schiefes, Schielendes, Ueberspanntes und Unge-

schlachtes findet. Ich glaube nicht, daß der Verfasser auf diesem Wege großes Glück machen wird.

Unter denen, welche sich durch Ausbildung und Anwendung des Schellingschen Systems größere oder geringere Verdienste erworben haben, sind zu nennen Daub, Creuzer, Schelver, Franz v. Baader, Windischmann, Marcus, Walther, C. E. Schelling, Kieser, Klein, Ast, Kanne und Krause.

Die Gegner.

Nicht genug, daß die Freunde abgewichen sind und zum Theil auf den Untergang des Systems ihren Ruhm zu gründen gesucht haben; es hat sich auch gleich bei der ersten Erscheinung des Systems eine gewaffnete Schaar Gegner erhoben, das System in allen Ausbildungen und Verzweigungen verfolgt, und lebt der Hoffnung, ihm jetzt den Todesstoß zu versetzen. Bereits ist deßhalb an einigen Orten das Te Deum angestimmt worden. Die erbittertsten Gegner sind aus der Kantischen Schule hervorgegangen. Der verächtliche, wegwerfende Ton, in welchem Schelling und seine Freunde von den Kantianern und ihrem Herrn und Meister sprachen, war allzu auffallend. Er mußte eine Annäherung unmöglich machen. Diese Gegner sind es auch vorzüglich gewesen, welche durch öffentliche Blätter das Urtheil des Publicums zu leiten unternommen hatten. Von ganz unbedeutenden Subjekten, boshaften Verläumdern und Schreiern will ich schweigen, um diese Blätter nicht zu verunreinigen. Schande und Vergessenheit sey ihr Loos. Nur von den wichtigern hier einige Worte, und zwar solche, aus welchen die strengste Un-

partheylichkeit des Urtheils hervorleuchtet. Nur Wahrheit will ich, und diese werde ich bis zum letztem Athemzuge meines Lebens zu verfechten suchen, der Erfolg sey, welcher er wolle!

Unter den bedeutendern Gegnern Schellings verdient zuerst Bouterwek eine rühmliche Erwähnung. Die Schellingsche Schule hat gegen ihn manches Unrecht wieder gut zu machen. Er hat zwar eine beständige Opposition gegen sie gebildet, sich aber nie auf eine unwürdige Weise benommen. Anfangs bekannte er sich zu dem modifizirten Kantianism, und die Schrift Paulus Septimius war ein Jugendversuch, um die Kantische Philosophie vom empirischen Standpunkte aus zu popularisiren. Bald jedoch zeigte er durch die Idee einer Apodiktik, Göttingen 1799, wie ungern sein lebhafter Geist die Fesseln des Kantianism ertrug, und wie sehr er nach Selbstständigkeit rang. Hierbei vergaß er niemals, welche hohe Achtung einem Genius wie Kant gebühre. Er setzte ihm 1805 ein Denkmal *). Späterhin erklärte er selbst die Apodiktik, den ersten Theil abgerechnet, welcher die logische Apodiktik enthält, für einen mißlungnen Versuch, Wahrheiten systematisch aufzuklären, die damals ihm selbst noch in einer gewissen Ferne vorschwebten. Auch stimmten mehrere einzelne Abhandlungen im neuen Museum der Philosophie und Literatur, Leipzig 1803, mit einigen Kapiteln jener Apodiktik durchaus nicht überein **).

*) Immanuel Kant, ein Denkmal, Hamburg 1805.

**) Manche Leser interessirt vielleicht die Nachricht, daß Caj.

In der Apodiktik ist ein scholastischer in Subtilitäten sich gefallender Verstand vorherrschend, jene Abhandlungen dagegen empfehlen sich durch eine anziehende Darstellung, durch freie, gesunde und lebendige Ansicht der Dinge. In ihnen zeigt sich auch am deutlichsten, was Bouterwek eigentlich durch seine Virtualität verstanden wissen wollte. „Im wohlverstandnen Begriffe der Natur verliert sich alle Subjectivität und Objectivität. Wir unterscheiden ein Daseyn unsres Selbst von einem Daseyn der Dinge außer uns, und reden dann von unsrer Natur und der Natur der Dinge. Aber der Begriff einer besondren Natur unsrer Selbst ist eine Fiction, und der Begriff einer besondern Natur der Dinge ist die entgegengesetzte Fiction. Subject und Object sind immer nur entgegengesetzte Potenzen, die nur im beständigen Schwanken einander gegenseitig erhalten. Heben wir die eine auf, so verschwindet auch die andre. Die absolut unerklärliche Vereinigung dieser Potenzen in Einem Daseyn ist die Natur im höchsten Sinne des Worts, oder die Virtualität. Diese Virtualität ist aber nie zu verwechseln mit der Vernunft. Das speculative Resultat der Selbstprüfung der Vernunft ist Ergebung an die Natur, als die einzige Lehrerin des Menschen.“ Während und nach dieser Zeit beschäftigten ihn vorzüglich ästhetische und literarische Studien. Als Früchte derselben sind

Weiller in seiner Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie, München 1804, die im zweiten Hefte des Museums befindlichen Aphorismen übers Absolute für ernstlich gemeint hält, und sie dem Hauptinhalte nach in sein Handbuch für die Jugend aufnimmt.

besonders auszuzeichnen die Geschichte der Poesie und Beredsamkeit, man mag nun über einzelne Materien noch so verschieden denken, immer eins der gründlichsten Bücher der neuern Literatur, und die Aesthetik, Göttingen 1306, 2te Aufl. 1815. Auch die praktischen Aphorismen, Leipzig 1808, verdienen eine rühmliche Erwähnung. Doch das Hauptbuch ist das Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, nach einem neuen System entworfen, 2 Theile, Götting. 1813. Es ist die Frucht eines zwanzigjährigen Nachdenkens und er glaubt nicht besorgen zu dürfen, daß er jemals genöthiget seyn werde, auch dieses neue Lehrbuch zurückzunehmen. Der erste Theil enthält die Apodiktik, die Metaphysik und Religionsphilosophie, der zweite die allgemeine praktische Philosophie, die allgemeine philosophische Moral und das Naturrecht. Das ganze Buch enthält eine gesunde, nüchterne Ansicht der Dinge, in einer durchaus lichtvollen Darstellung. Viel verdankt er Kant und Jacobi, doch dies sey nicht als Tadel gesagt, denn die Wahrheit, wenn sie einmal in einer bestimmten Ansicht ausgesprochen worden, kann nicht rückgängig gemacht werden, und die Wissenschaft, als System der Wahrheit, reflectirt in dem menschlichen Geiste, kann nur durch die vereinigte Bemühung vieler zu Stande gebracht werden, und ist nicht die Hervorbringung eines einzigen Geschlechts. Er hält es für ausgemacht, daß die Vernunft zuerst sich selbst als ein Erkenntnißvermögen mit allen seinen Funktionen in der logischen Einheit des Denkens erkannt haben müsse, ehe sie ohne voreilige Anmaßung sich an metaphysische Betrachtungen wagen darf. Es sey ein Rückgang der Philosophie in

Deutschland seit der Erneuerung der übereilten Versuche, ohne vorangegangne Vernunftkritik abzusprechen über das Absolute. Die Sprache, fährt er fort, versagt uns die Worte, wenn wir uns die unerschöpfliche Idee des Absoluten ganz verdeutlichen wollen. Die Gewalt, mit der sie den innern Sinn ergreift, schlägt den Verstand nieder. Denn je tiefer wir in den Gehalt dieser Idee einzudringen versuchen, desto deutlicher sehen wir ein, wie in ihr alle die Begriffe zusammenfallen, welche der Verstand getrennt halten muß, um etwas zu erklären, namentlich die Begriffe des Daseyns und der Kraft, der Ursache und der Wirkung, der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Man muß unterscheiden die Idee von dem Absoluten selbst, gerade so, wie wir die sinnliche Vorstellung, die wir von den äußern Gegenständen durch Wahrnehmung erhalten, von den wirklichen Gegenständen selbst unterscheiden müssen. Der Begriff des Absoluten ist, als Begriff, ein Produkt des Verstandes. Aber die ursprüngliche Idee, durch die das Absolute unmittelbar erkannt wird, ist erhaben über alle Begriffe. Die Vernunft erkennt sich selbst als ein höheres Wahrnehmungsvermögen, gleichsam als einen Sinn für das Uebersinnliche, indem sie das Absolute erkennt. Man kann das unmittelbare Erkennen des Absoluten durch die Idee ein Anschauendes Absoluten nennen. Die logische Einerleiheit hat mit der metaphysischen Einheit des Absoluten gar nichts gemein. Die Selbsttäuschung wird vollendet, wenn man den ursprünglichen Gegensatz der Subjektivität ergründet zu haben glaubt, indem man sich vorstellt, auch dieser Gegensatz werde aufgehoben durch die Anschauung des Absoluten.

Die Vernunft erhebt sich durch die Idee des Absoluten über den Gegensatz der Subjektivität und Objectivität, weil in ihm Alles relativ ist, aber sie ist weit davon entfernt, ihn zu vernichten, und das Absolute offenbart sich der Vernunft in keinem Betracht als Indifferenz des Subjectiven und Objektiven. Die Identifizirung des Subjektiven und Objektiven im Absoluten erzeugt eine endlose Verwirrung aller philosophischen Elementerbegriffe, wenn man geradezu das Objektive als das Reale, das Subjective als das Ideale betrachtet, dann weiter das Reale als Natur dem Idealen, als dem Geiste, entgegengesetzt, und endlich Alles, was Geist genannt werden mag, der Vernunft gleich setzt.

Einer der erbittertsten Gegner Schellings ist J. Fr. Fries. Seine erste bedeutende Schrift war: Reinhold, Fichte und Schelling, Leipz. 1803. Er suchte darin zu zeigen, daß die Entfernungen dieser drei Männer von dem Kantianism im Grunde eben so viel Verirrungen, und ihre ganze Methode der Philosophie verwerflich sey. Das Ende aller Revolutionen in der Philosophie ist, nach seiner Ansicht, dadurch herbeigeführt, wenn sie auf eine sichere Weise ihre Untersuchungen anfangen und fortführen kann. Dies ist erreicht durch Auffindung der kritischen Methode. Es ist also ein Unglück, daß die Revolution, welche Kant bewirkte, in der Philosophie nicht die letzte geblieben. Die weitere Bearbeitung der Philosophie kann demnach, wenn sie anders heilsam seyn soll, nichts anders seyn, als eine Fortsetzung der von Kant angefangnen Speculation. Seinen eignen Bemühungen liegt durchaus kein andrer Gedanke zum Grunde; er ist daher Kantianer, und

das Verdienst, welches er sich etwa erwerben könnte, soll in nichts anderm bestehen, als in einer bessern Anordnung, in einzelnen Zusätzen und Berichtigungen des Kantischen Systems, und in Vertheidigung desselben gegen die Angriffe der neuern, besonders der Schellingschen Schule. Er will den Kritizism vollenden, und dadurch die ephemeren Erscheinungen der Fichteschen und Schellingschen Speculation verdrängen. Auf diese Weise mußte auch die Metaphysik in seinem Geiste sich bald als evidente Wissenschaft gestalten. Schon 1804 erschien das System der Philosophie als evidente Wissenschaft. Mit dieser Evidenz war denn auch zugleich seine Philosophie abgeschlossen, und die folgenden Schriften konnten im Grunde nichts anders seyn als eine Reihe Wiederholungen mit größerer Bestimmtheit im Einzelnen. Die Schrift: Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805, hat mir am besten gefallen. War die Philosophie auf diese Weise abgeschlossen, so war es nun auch sehr leicht, Commentare dazu zu schreiben. Ein solcher großer Commentar über sein System der Philosophie war die neue Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807, 3 Theile. Daß in diesem Buche das Einzelne nicht ohne Verdienst und oft sehr scharfsinnig ist, versteht sich von selbst. Was aber jeden unbefangnen Leser sehr unangenehm affiziren muß, ist der sonderbare Titel und die Flüchtigkeit der ganzen Behandlung. Ein Werk, welches als neue Kritik der Vernunft sich der alten, diesem philosophischen Meisterwerke, welches für die Wissenschaft eine neue Epoche begründete, mit Ruhm gegenüber stellen wollte, müßte von durchaus eigenthümlichen Gliederbau seyn, und nur ein eben so gro-

ßer, tiefdringender und genialer Geist, als Kant, könnte dergleichen unternehmen. Er gesteht ja selbst, daß seine neue Kritik ganz auf der Kantischen ruht, daß diese eine streng systematische Form und eine regelmäßige Vollständigkeit des Systems habe. Daß es ihr am Schluß und Rundung fehlt; daß der innere Sinn und das Wesen der Reflexion verkannt worden sey; dies allein konnte doch wohl nicht eine gänzliche Umarbeitung nöthig machen. Aber nicht blos abhängig in allem Wesentlichen von der alten erscheint die neue Kritik, sondern man vermißt auch in dieser die Strenge und den bestimmten Sprachgebrauch jener. Dieser ist bei Fries, besonders in den neuesten Schriften, oft sehr schwankend und willkührlich *). Die Flüchtigkeit der Behandlung wird auch Fries's bester Freund nicht zu leugnen vermögen. Dies erhellet schon daraus, daß von der Erscheinung der Schrift: Wissen, Glaube und Ahndung bis zur Herausgabe der neuen Kritik nur zwei Jahre verflossen waren. Der ehrwürdige Kant hat zwanzig Jahre an seiner Kritik gearbeitet. Ja Fries gab sogar noch in demselben 1807ten Jahre die Streitschrift heraus gegen Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt. Dies scheint überhaupt sein vorzüglichstes Streben zu seyn, die Lehre Kant's gegen die späteren Schulen, vorzüglich gegen die Schellingsche, zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten. Hierbei hat er sich als einen leidenschaftlichen er-

*) Dieses Willkührliche z. B. in Bestimmung der wichtigen Begriffe Verstand und Vernunft ist in meinem oben angeführten Programme gerügt worden.

bitterten Menschen gezeigt, das Gefühl erlittner Kränkungen hat ihn über alle Schranken hinausgerissen, so daß er z. B. behauptet, Fichte habe eine erbärmliche Welt; und Gotteslehre aufgestellt, Schelling's ganze Philosophie sey bloße Kinderei, eine Kinderei sey die ganze Grundlage dieser neuen Gotteslehre, sie sey von aussen buntscheckig, im Innern aber elend *). Ich bin überzeugt, daß er selbst in Stunden des ruhigen Nachdenkens diese unbesonnene Reden zurücknimmt. Es ist traurig, in unsrer Zeit dergleichen bemerken zu müssen; es reizt aber die Galle auch des gutmüthigsten, wenn man Fichte, Schelling und Fries in Ansehung des Tiefsinns, Ideenreichthums und der Originalität mit einander vergleicht, und die Frage zu beantworten sucht, was denn den letztern berechtige, sich so hoch über jene zu erheben? Und fühlt man seiner Polemik recht auf den Grund, so ergiebt sich, daß, so viel Einzelnes er auch an der Methode seiner Gegner mit Recht tadelt, doch der wahre Geist ihrer Systeme ihm unbekannt geblieben, und das, was er selbst an die Stelle derselben setzen will, auch nicht immer Stich hält. So, um nur Eins anzuführen, sträubt und empört sich sein Geist gegen den Gedanken, daß für das göttliche Seyn ein Müssen angenommen, daß Gottes Daseyn einem Gesetz oder Schicksal unterworfen wird,

*) Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt, Heidelberg 1807, S. 20, von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heidelberg 1812, S. 62, 71, 83 und S. 85 hat mich der Ausdruck der unbedeutende Calderon geärgert. Was wäre das für eine Aesthetik, welche von einem der allergrößten Dichter so urtheilen wollte!

so wie gegen den Gedanken einer totalen oder partiellen Weltvergötterung; diese Lehren müssen grundfalsch seyn, denn er weiß vor aller weitern wissenschaftlichen Bildung voraus, daß Gott das absolut selbstständige Wesen sey erhaben über die Natur. Daß in das höchste Wesen ein Müssen, ein Gesetz verlegt wird, versteht er so, als ob dasselbe einem blinden Schicksale unterworfen würde! Ein vernünftiges, freies, persönliches Wesen handelt doch wohl nach den Gesetzen seiner Natur, und zwar nach den nothwendigen Gesetzen seiner Natur, es handelt angetrieben durch eine innere unwiderstehliche Stimme, welcher folgend es das Rechte entschieden ergreift und eben so entschieden das Unrechte verwirft, — und das höchste Wesen, der Vater aller Vernunft, Freiheit, Nothwendigkeit, Gesetze und Ordnungen sollte handeln wie es der Zufall und die Laune gibt, gesetzlos und willkührlich? Fort mit diesem abscheulichen Gedanken, welchen zu unterhalten mir Sünde scheint! Und ein Philosoph lehrt dieses und schmäht die anders Denkenden und wird dafür gepriesen! O Zeitgenossen! verkehrte, Gottentfremdete Zeitgenossen! soll denn die Flamme der wahrhaftigen Wissenschaft den Rost Eurer Gemüther niemals durchglühen? wenn, o wenn endlich werden Eure verstockten Herzen von den selbgeschaffnen Trug- und Lug-götzen Eurer verschrobnen Phantasie in inbrünstiger Liebe sich hinwenden zum alleinigen Gott?

Eine rühmliche Erwähnung verdient sein System der Logik, Heidelberg 1811. Auch soll er Verfasser der Schrift Evagoras oder die neue Republik, Heidelberg 1815, seyn. Sollte der Titel vielleicht an

Platons Republik erinnern, so würde er sehr unglücklich gewählt seyn *).

Unter die Gegner des Schellingschen Systems gehört auch W. T. Krug. Er hat weit mehr Ruhe und Mäßigung gezeigt als Fries. Er vertheidiget, wie schon oben bemerkt worden, einen modifizirten und geläuterten Kantianism. Seine vorzüglichsten Schriften sind der Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, Meißen 1801, Fundamentalphilosophie, Züllichau 1803, Logik, Königsberg 1806, Metaphysik, Königsberg 1808, und Aesthetik, Königsberg 1810. Hierbei verdient noch eine Erwähnung in Beziehung auf unsern Zweck die Streitschrift: de poetica philosophandi ratione, Lips. 1809. 4. In den Schriften dieses Philosophen vermißt man oft die Tiefe, und wer eine den ganzen Menschen umfassende und befriedigende Wissenschaft verlangt, wird hier schwerlich finden, was er sucht. Sein Standpunkt ist der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes. Dieses Urtheil soll nur einen partiellen Tadel enthalten. Nicht daß ich den gesunden Menschenverstand überhaupt herabsetzen wollte; dies darf keine Philosophie, wenn sie nicht ein luftiges Gebäu-

*) Als dieses schon niedergeschrieben und für den Druck bestimmt war, erhielt ich die Nachricht, daß Fries an die hiesige Universität berufen sey. Es würde unmännlich seyn, blos deßhalb etwas davon zurückzunehmen, zumal da es nichts Persönliches enthält; und wenn Fries die Person von der Sache so gut zu unterscheiden weiß, als ich, so würde wenigstens dies einer freundschaftlichen Annäherung nicht im Wege stehen.

de seyn will, sondern daß er jene höheren Provinzen unsres Geistes zu wenig angebaut hat, welche doch auch ihren Antheil verlangen, und in welchen, obschon sie über dem Gebiete des gesunden Menschenverstandes liegen, die Philosophie deßhalb noch nicht zu verstummen braucht. Auf dem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes ist er, ich möchte fast sagen classisch, so einfach, klar, bestimmt, natürlich gebaut ist Alles. In dieser Hinsicht steht er hoch über Fries, welcher bei nicht größerer Tiefe weit verworrner und unbestimmter ist. In der Geschichte der Philosophie alter Zeit, Leipz. 1815, hater sich als einen unbefangnen, mit den Quellen vertrauten Forscher der Vorzeit gezeigt.

In diese Klasse gehört auch Fr. Köppen. Er ist ein Schüler Jacobi's. Seine Schrift: Schelling's Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, Hamb. 1803, enthält manches Scharfsinnige, insonderheit gegen die Methode des Schellingschen Systems. Die Darstellung des Wesens der Philosophie, Nürnberg 1810, zeigt aufs Neue, daß die Jacobische Ansicht zur Begründung einer strengen Wissenschaft untauglich ist, es ist Alles schwankend und unbestimmt und fast spaßhaft, wenn Köppen viel von einem Organism der Wissenschaften spricht.

Auch Herbart verdient hier eine Stelle. Seine Unabhängigkeit von den Modesystemen der Zeit, so wie seine Hervorhebung der ältesten Griechschen Denker von Thales bis Aristoteles, um die Speculation frei von aller

Be-

Beschränkung durch die Kirche auszubilden, sind sehr achtungswerth. Scharfsinn ist in seinen Schriften unverkennbar, obgleich im Einzelnen noch eine ziemliche Verwirrung herrscht, wovon die verworrne unklare Darstellung eine natürliche Folge ist. Ob durch seine psychologischen Rechnungen, worauf er sich so viel zu gute zu thun scheint, viel gewonnen werden wird, muß ich bezweifeln, sowohl nach der oben aufgestellten Ansicht von der Mathematik und Philosophie, als nach den von ihm bis jetzt gegebnen Proben. Es mag möglich seyn, z. B. die Beziehungen, gegenseitigen Einschränkungen und Hemmungen der Vorstellungen durch algebraische Formeln darzustellen, denn was läßt sich am Ende nicht in einer Figur, Zahl, Formel darstellen? allein dann erhalten wir statt des lebendigen Begriffs nur eine todte Formel. Nur um Gottes Willen keine solche Psychologie! Ich bin auf seine bereits angekündigte Psychologie sehr begierig. Das Schriftchen: **über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit**, Königsberg 1814, verstehe ich insofern nicht, als es mir sonderbar scheint, daß jemand, der in einem öffentlichen gelehrten Blatte zwei nicht sehr vortheilhafte Recensionen seiner Werke findet, behauptet, er sey mit der Modephilosophie seiner Zeit in Streit gerathen. Ist denn der, übrigens mir völlig unbekannte *) Verfasser jener Re-

*) Da man schon öfters einige scharfe Recensionen in der hiesigen Literaturzeitung auf meine Rechnung gesetzt hat, (dies will ich aber nicht so verstanden wissen, als ob man mich in Verdacht gehabt hätte wegen der Recension der Herbartschen Schriften) so erkläre ich hiermit einmal für allemal, **daß ich an der hiesigen Literaturzeitung niemals Mit-**

censíon in der Jenaer Literaturzeitung Repräsentant der Modephilosophie dieser Zeit? Und aufrichtig gesagt, mir scheint es, als wenn die Philosophie dieser Zeit die Schriften Herbart's eher ignorirt als bestritten hätte.

Ich kann diesen Abschnitt nicht beschließen, ohne nicht eines strengen und tiefen Denkers zu gedenken, der unabhängig von allem Wechsel der Zeitsysteme seinen ruhigen Gang fortgegangen ist. Er ist Schleiermacher. Ich liebe und ehre ihn besonders.

Und auch Deinem Andenken, heiliger, verklärter Novalis sey liebend eine Locke geweiht! Wäre Dir doch noch die Wonne geworden, von so Vielem, was Dein Gemüth ahndend und liebesehnend ergriffen, die Erfüllung zu erblicken!

arbeiter gewesen bin, auch überhaupt mit keiner einzigen Literaturzeitung in Verbindung stehe.

Die Vermittelung.

Dieses ungefähr wollte ich sagen über die Philosophie meiner Zeit. Man sieht, es ist keine Geschichte, und soll keine seyn; zu welcher auch noch nicht Alles reif ist. Gleichwohl sind darin, wenn ich mich nicht ganz irre, die Grundlinien verzeichnet, nach welchen eine solche dereinst dürfte zu schreiben seyn. Man wird mir nicht den Vorwurf machen können, als habe ich aus entschiedner Neigung zu dem einen Systeme hart und lieblos über die andern gesprochen. Ich darf mich rühmen, frei zu seyn von Sektengeist und keines Systems Fesseln zu tragen. Es ist wahrlich ganz leicht, und sehr verträglich mit ziemlicher Beschränktheit des Geistes, in den engen Ideenkreis eines gegebnen System sich einzustudiren, und darin sich so hineinzuarbeiten, daß man, unvermögend einen Schritt vor- oder rückwärts zu thun, zugleich blind wird für jede andre Ansicht. Auch dazu gehört nichts Außerordentliches, wie wäre sonst die Geschichte so reich daran, ein einseitiges System zu schaffen, welches mit dem Strome der Zeit vorbeirauscht, und den Schöpfer auffordert zum verachtenden Abspruch über anders denkende. Daß aber eine universelle

Ansicht aufgestellt werde, welche die Systeme in sich begriffe als lebendige Glieder; daß eine den ganzen Menschen umfassende, und kein Vermögen und Bedürfniß des Geistes vorbeigehende Wissenschaft sich erhebe; dies sind die Räthselsprüche der Löwen-Jungfrau Sphinx, welche ihren Oedipus sucht. Indessen gibt es Mehreres, was uns wohl die Hoffnung unterhalten dürfte, es könne noch das Wort des Räthsels gefunden werden; wenigstens zum Theil. Damit das Folgende um so leichter übersehen und in seiner Einzelheit begriffen werden könne, erlaube man mir die Form von Aphorismen.

1. Unser Zeitalter ist ein revolutionaires. Als solches hat es sich gezeigt im Leben wie in der Wissenschaft. Als solches in Beziehung auf die letztere ist es bereits dargestellt worden. Es geht den wissenschaftlichen Revolutionen wie den politischen. Es gibt große Lobredner und große Feinde derselben. Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, so wie Bardili und Wagner, sind solche revolutionaire Geister, welche nur bauen können, indem sie das Vorgefundne zertrümmern, und auf die Besiegung oder Vernichtung ihrer Vorgänger die eigne Unsterblichkeit gründen wollten. Andre dagegen, wie z. B. Fries erwarten von Revolutionen fast gar nichts; desto mehr aber von der langsamen Ausbildung einer und derselben Ansicht. Sonderbar ist hierbei, daß diese Ansicht, (die Kantische) selbst eine ganz revolutionaire ist; mithin ist er nur ein Feind der gegenkantischen und nachkantischen Revolutionen.

2. Es ist mit wissenschaftlichen Revolutionen wie mit den politischen. Wenn die alten Herrscher gestürzt sind, wenn keine Verordnung, kein von den Vorfahren geerbtes Gesetz geachtet wird; wenn die Begriffe des Heiligen und Ehrwürdigen sich verloren haben, und die Anarchie mitten in der Versammlung ihren Thron aufgeschlagen hat; so finden Gräuel und Schandthaten überall Einlaßkarten.

3. Man hat die Revolutionen oft mit großen Gewittern verglichen. Sehr treffend. Beide gleichen sich in der Heftigkeit der Bewegungen, dem Gewaltsamen ihrer Erschütterungen, in den fürchterlichen Verheerungen so wie den segensreichen Folgen. Freilich die Verwüstungen, die Blitze und Donner, ergreifen im Moment und graben sich tief in das Gemüth; an den Segnungen dagegen geht man leichtsinnig vorüber, und leitet sie nachher, wegen des langsamen Aufblühens, lieber von andern Ursachen ab.

4. Indessen sind Gewitter, wie Revolutionen, durch eine höhere Nothwendigkeit in die Organisation des Universums eingefugt, und von demselben Gott, welcher im Wetter, zürnend und erbarmend zugleich, erscheint, kommen auch die Revolutionen. Wer daran zweifelt, warte nur hübsch, bis das Wetter ausgetobt hat; das verjüngte Lebensgefühl, die erquickende Luft, die balsamischen Düfte, das Lächeln des Himmels, das Blühen und Singen rings herum wird ihm bald aus dem Traume helfen!

5. Die Französische Revolution hat aus ihrem Schooße der Gräuel viel geboren; wie manche Leben sind in ihr untergegangen, welch unsägliches Elend durch sie über so viele Völker ausgestreut worden? Erfassen wir aber das Ganze in Einer Grundanschauung, legen wir das Große, Gute, Herrliche, das sie gebracht, in die andre Wagschale; erwägen wir, wie unser entartetes, frevelndes, in Weltlust befangnes Volk aufgerichtet worden zum Glauben an Gott und den verkleinerten Abglanz in unsrer eignen Brust, so müssen wir unsre Knie beugen vor dem höchsten Herrn, und bekennen, daß er mehr gewährte, als wir sammt und sonders verdient hatten.

6. In dem Leben Napoleons hat uns die Vorsehung auf eine recht eindringliche Weise zeigen wollen, wie sehr die höchste Erhebung und die tiefste Erniedrigung an einander grenzen. Möchten wir uns dies auch für die Wissenschaft gesagt seyn lassen! Der freche Gedanke Kant's, daß die Idee der Gottheit nur durch eine Illusion in unser Denken gekommen sey; die Anmaßung der Wissenschaftslehre, welche das Seyn zwar den endlichen Dingen beilegt, aber Gott, dem Urquell alles Seyns abspricht; die ungeheuer kühne Behauptung Schelling's einer adäquaten Erkenntniß des Absoluten, — solches sind ungeziemende Reden, welche ich nicht nachzusprechen wage. Mir scheint es, als sey der Geist dieser Männer noch nicht der rechte. Ich halte dafür, ein Gemüth, welches vom göttlichen Geiste wahrhaft durchdrungen wäre, müßte eben so demüthig als stolz seyn.

7. „Je niedriger, je höher, sagt der mit Unrecht vergeßne Tauler; Gottes Hoheit sieht allermeist ins Thal der Demuth.“ — Der fromme Mann verzeihe; dies ist nur halb wahr, obschon auch Jacobi eine solche sich in den Staub werfende, vor lauter Demuth verstummende Philosophie lehrt. Nicht als ob der Mensch keinen Grund zur Demuth hätte, wenn er seine eigne Beschränktheit und Kurzsichtigkeit an den Abgrund von Wundern hält, welcher sich vor ihm nach allen Richtungen hin aufthut; allein er darf es sich demungeachtet wohl herausnehmen, auch ein Wort mit zu reden in die große Weltsprache; er ist aus allen ihm bekannten Geschöpfen durch viel kostbare Geschenke hervorgehoben worden; er hat einen vernünftigen Geist, worin sich Spuren des göttlichen finden; alle Wunder und Herrlichkeiten des Weltalls sind in seinem eignen Wesen nach verkleinerten Maasstabe gleichsam in ein Bildchen zusammengedrängt. Diesen Zusammenklang seines Wesens mit dem Wesen der Welt, und den unendlichen Reichthum derselben geistig zu erfassen und in verständlichen Tönen darzustellen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Der Mensch ist erkohren zum Sprecher Gottes auf der Erde. Aber eben daß er dies weiß; daß er es fühlt, daß ein unsichtbar-Allgegenwärtiges, ein Unendliches aus ihm redet, dessen Organ er ist; daß jeder gescheute Gedanke, jede gute Handlung Eingebung und Offenbarung ist — dies macht zugleich seinen Stolz und seine Demuth.

8. Auch im Wissenschaftlichen ist es unsinnig, eine Revolution ignoriren und rückgängig machen zu wollen. Von der neueren in Deutschland bewirkten philosophischen

Revolution bezeichnet aber der Kantianism nur den Eingang und ersten Act, die Bemühungen Fichte's und Schelling's und die Kämpfe derselben mit ihren Gegnern die Verwicklung und Hinneigung zum Ausgange. Diesem und damit der Besänftigung und Versöhnung schlagen die Herzen und Geister verlangend entgegen.

9. Die religiös-philosophischen Forschungen der Orientalen sind in die Geschichte des grauesten Alterthums verflochten, und verlieren sich in die Anfänge des Menschengeschlechts. Ich will sie hier gar nicht in Anschlag bringen, und blos von den Griechen anheben. Es mögen ungefährt zweitausend vierhundert Jahre verflossen seyn, seit in Griechenland die philosophische Forschung durch Thales einen Anstoß erhielt, so daß aus dem Philosophiren allmälig eine Philosophie erwuchs. Durchgeht man diesen schönen Zeitraum aufmerksam, so dringt sich der Gedanke auf, es müsse, da so viele der ausgezeichnetsten, durch das allgemeine Band der Vernunft verwandte Geister, unter den verschiedensten Völkern, in den verschiedensten Zeiten, Verhältnissen, Sprachen, der Erforschung eines und desselben großen Gegenstandes ihr Leben geweiht haben; es müsse doch endlich, sage ich, ein Resultat alles dieses Forschens und Kämpfens kommen; nunmehr, nachdem der menschliche Geist bald so bald so probirt, und die verschiedensten Formen angenommen und wieder weggeworfen hat, um das rechte Wort für das Räthsel zu finden, muß sich doch, sollte ich meinen, durch Vergleichung der ältesten, neuern und neuesten Systeme herausbringen lassen, wie die

Grundlage, der Gliederbau und die Grenze der Philosophie seyn müsse.

10. Also was wünsche ich? Es möchte jemand die herrlichsten Geistesblüthen der Vorwelt und Mitwelt zu einem ewig-duftendem immergrünen Kranze zusammenflechten; es möchte, wie Schelling sagt, der Ὁμηρος, (das vereinigende Band, und dadurch der Bürge, das Unterpfand) auch für die Wissenschaft erscheinen, damit jenes in mehr oder weniger sichtbaren Adern durch alle menschlichen Gedanken und Einrichtungen hindurchlaufendes Ganze der Erkenntniß zur sichtbaren Gestalt und seiner ursprünglichen Schönheit herausgearbeitet werde, zur Anerkennung auf ewig.

11. Und dies kann nicht unmöglich seyn! Denn so finden wir, um nur Eins anzuführen, in der Geschichte der Griechischen Philosophie, welche noch auf ihren Winkelmann wartet, das ganze Gebiet des menschlichen Denkens und Wissens gewissermaßen erschöpft. Platon und Aristoteles bezeichnen den Gipfel und hellsten Lichtpunkt Griechischer Weisheit. Diese beiden bewunderungswürdigen Sonnen haben mit unsterblichem Glanze nicht nur der spätern Griechischen Welt, sondern der ganzen empfindenden und denkenden Nachwelt auf ihrer Bahn zur Wahrheit so sehr vorgeleuchtet, daß die Geschichte der Nachphilosophie fast nichts anders ist, als Darstellung der Verpflanzung, Ausbreitung, feindlicher oder freundlicher Zusammentreffung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie im Orient, Italien, Frankreich, England und Deutsch-

land. Und muß nicht die Philosophie, wenn sie sich in bestimmter Form darstellen will, sich nothwendig entweder Platonisch oder Aristotelisch gestalten, oder so, daß sie in einer dritten diese beiden Formen zu vereinigen sucht? Man könnte in dieser Hinsicht sagen, daß, wenn es gelänge, die Platonische und Aristotelische Form, nicht zusammenzulöthen, sondern in einer Grundform zu verknüpfen, ungefähr so, wie Himmlisches und Irdisches, Seele und Leib, in dem Menschen zu einem Bilde Gottes verknüpft sind, dieser die Aufgabe der Philosophie gelöst hätte, so weit sie für Menschen zu lösen ist. Das Wachsthum der Wissenschaften seit mehreren Jahrhunderten, die vielen Entdeckungen und Erfindungen in der Physik, Chemie, Astronomie ꝛc. dürfte darin nicht irre machen; diese betreffen sämmtlich nur die Einzelheiten, nicht das Ganze; mögen noch so viele Bestimmungen, Modifikationen, Lebensäußerungen der Materie entdeckt werden, die schwierigen Fragen in Ansehung ihres Wesentlichen bleiben dieselben.

12. Die wahren Mysterien der Philosophie betreffen eigentlich blos Ein Problem: Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, der Welt zu Gott. Hierüber sind im Allgemeinen nur zwei Vorstellungsarten möglich. Entweder erstens, man setzt Gott in einen zu diesem Behuf erdichteten Raum außer der Welt, und stellt sich vor, Gott und die Welt, als Schöpfer und Geschöpf, seyen so aus einander gehalten, wie ein irdischer Künstler und sein von ihm hervorgebrachtes Kunstwerk; und wie dem Raume nach, so auch der Zeit nach. Oder zweitens man hält Gott und die Welt für unabtrennlich, und

behauptet, es gebe keinen Gott ohne Welt, und keine Welt ohne Gott. Dies ist die eigentliche Bedeutung von Supranaturalism und Naturalism, und nur diese sind einander entgegengesetzt, nicht aber Theism und Naturalism; dem Theism kann nur entgegenstehen der Atheism. Der Naturalism kann ein niedrer oder höherer, reinerer seyn. Der erste ist Naturvergötterung, der Pantheism in der rohesten Gestalt, er hält die sichtbare Welt für den leibhaften, ganzen Gott, und das Einzelne in der Natur für einen Theil Gottes, ein Stück von Gott. Dem höheren Naturalism dagegen ist Gott die Seele der Welt, oder der unsichtbare Geist der Natur, und die sichtbare Welt nur eine Offenbarung Gottes, ja diese Art des Naturalism kann so sehr sublimirt werden, daß man die Welt für einen bloßen Abfall, für ein Scheinwesen hält, von dem man weder sagen kann, daß es ist, noch daß es nicht ist. Die Geschichte kann in den Orientalischen Religionslehren, bei den Griechen im Thales, Pythagoras, Parmenides, Xenophanes, Socrates, Platon, Aristoteles ꝛc. in der christlichen Philosophie, dem Spinozism, Schelligianism ꝛc. diese Formen nachweisen. Es käme also nur darauf an, einer dieser Vorstellungsarten einen entschiednen und dauernden Sieg über die andere zu erfechten, oder beide in einer höheren Ansicht glücklich zu verbinden; wenn man nicht etwa mit Kant behaupten will, daß die menschliche Vernunft sich hierbei nur verwirre, und vergebens ihr Gefieder ausspanne, um dem Unendlichen näher zu kommen.

13. Das Universum, als Gegenstand der Philoso-

phie, tritt bei näherer Erfassung in zwei Sphären auseinander, eine objektive und subjektive, äußere und innere. Die erste ist die Natur, im engern Sinne, die andere die Intelligenz. Will nun der Forscher das Räthsel der Welt lösen und für Wissen und Handeln einen unumwerflichen Stützpunkt suchen, so kann er entweder von der Natur ausgehen, und aus ihr die Intelligenz entwickeln, oder die Intelligenz zum Ersten machen und in ihr die Natur hervorbrechen lassen, oder endlich Natur und Intelligenz in einem höheren Prinzip und Wesen beide zugleich aufgehen lassen. Das erste System heiße Realism, das zweite Idealism, das dritte Real-Idealism, oder Ideal-Realism, oder Identitäts-System. Spinoza, Fichte und Schelling, ungeachtet von dem gleichen Standpunkte ausgehend, können als Repräsentanten dieser Ansicht gelten, indem der Spinozism in der Ausführung eben so sehr zum bloßen Realism geworden ist, wie der Fichtianism einseitiger Idealism geblieben. Auch hier sind folglich die Elemente der wahren Wissenschaft bereits ausgestreut worden.

14. In Ansehung des Ursprungs unsrer Erkenntnisse sind zwei Fälle möglich. Entweder man nimmt an, alle unsre Erkenntniß gründe sich auf Erfahrung und entspringe aus ihr, indem durch die Sinne unser Geist, gleich einem leeren Behälter, Inhalt und Stoff gewinne; oder zweitens, es gebe Erkenntnisse a priori, und die Seele schöpfe bei der Bildung der Begriffe aus ihrer eignen Tiefe, und verdanke Alles ihrer eignen Thätigkeit. Die erste Lehre kann Empirism heißen, die zweite Rationa-

lism. Nach dem Vorgange des Aristoteles und Platon können Locke's Essay concerning human Understanding und Leibnitzens nouveaux essais sur l'entendement humain, worin er seinem Gegner Schritt vor Schritt folgt, um ihn zu widerlegen, als classisch für jede Ansicht gelten. Wer beide entgegenstehende Behauptungen in einer höheren Ansicht verknüpfte, dürfte auch hier sehr glücklich den alten Streit schlichten.

15. Auf welche Weise die entzweiten Systeme sich am besten versöhnen lassen, wird sich am bequemsten aus einer Construction des Streits ergeben. Den wissenschaftlichen Streit construiren, heißt, ihn aus der Idee der Wissenschaft ableiten, oder darthun, daß bei der irdischen Gestaltung der Wissenschaft der Streit unvermeidlich sey.

16. Philosophie ist Wissenschaft vom Wesen der Dinge, vom Absoluten, oder dem ewigen Grunde alles Daseyenden. Da nun das Daseyende dasjenige ist, welches sich vor allem andern unserm Bewußtseyn vermittelst der Sinne mit unwiderstehlicher Gewalt aufdringt, so kann man auch sagen, es ist Zweck der Philosophie zu den Daseyenden, durch wunderbare Offenbarung vor uns Ausgebreiteten, den ewigen Grund zu suchen, in welchem es ruht, und aus welchem es hervorgegangen, um, wo möglich, das Räthsel der Welt und des eignen Lebens zu lösen, und für alles Wissen und Handeln einen sichern Stützpunkt zu finden.

17. Dies wollen auch im Grunde die vielen Erklä-

rungen der Philosophie sagen, welche man von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten aufgestellt hat. Es würde wider den Zweck dieser Bedeutungen seyn, diesen würdigen zu wollen.

18. Die Philosophie kann nicht definiren, in dem Sinne der Mathematik. Ihre Definitionen am Eingange der Wissenschaft sind mehr Versuche, um einen schicklichen Anfangspunkt zu haben, der Erfolg ist die Rechtfertigung, und erst am Ende zeigt es sich, wie streng oder mit welcher Einschränkung das Gesagte zu nehmen ist. So auch hier. Der Ausdruck: Philosophie ist Wissenschaft des absoluten Wesens der Dinge, soll nicht sagen, Philosophie ist adäquate Erkenntniß desselben. Dies ist zwar behauptet worden, könnte aber doch, an den Eingang gestellt, nur eine Versicherung seyn, wovon die Ausführung der Beweis seyn müßte. Er soll blos heißen: das Absolute ist Gegenstand der Philosophie, sie versucht ihre Kräfte an diesem unvergleichlichen Gegenstande, gesetzt auch, daß ihr eine unvollkommne Erkenntniß desselben nicht gelingen sollte, ja sie vielleicht selbst zu der Einsicht gelangte, daß eine solche unmöglich sey, und sie stolz seyn könne, einige Bruchstücke erkämpft zu haben.

19. Das absolute Wesen, als der heilige Grund alles Daseyenden, wird vorausgesetzt. In jedem nur einwenig ernsthaft über sich selbst und seine Umgebungen Nachdenkenden bricht die Ahndung des Unendlichen hervor, und er findet es ungereimt, das Endliche und Beschränkte, welches er wahrnimmt, ins Unermeßliche an andres Endliches und Be-

schränktes anzureihen, indem sonst die ganze Welt, des Stützpunkts beraubt, rettungslos in sich selbst zusammenstürzen würde. Auch ist hierüber, so weit die Geschichte uns aufgeschlossen ist, nirgends Streit gewesen. Die Geschichten der allerältesten Völker sind so zu sagen ganz eingetaucht ins Unendliche, und die Religion ist das innerste Lebensband aller ihrer Verhältnisse. Erst dann beginnt der Zwiespalt, wenn Phantasie und Verstand versuchen, jenes Höchste zu gestalten und durch bestimmte Merkmale vorstellig zu machen. Daß wenn ein Endliches ist, auch ein Unendliches seyn muß, in welchem jenes, ihm selbst bewußt oder unbewußt, ruht, hat in Wahrheit noch niemand geleugnet; allein, ob dem Unendlichen ein Daseyn in bestimmten Raume und Zeit zukomme, so wie es von endlichen Dingen ausgesprochen wird, oder ob es als über Raum und Zeit erhaben gedacht werden müsse; ob es auch persönlich oder nicht, außer der Welt oder in ihr; — diese und dergleichen Fragen waren es, deren Beantwortung ein Unermeßliches von Zänkereien herbeiführte, und die Geschichte verwickelte.

20. Insofern die Religion der allgemeine Lebensgeist der ältesten Völker war, gleichsam das flüssige Weltelement, aus welchem einzelne philosophische Ansichten erst als kleine aus einander liegende Eilande sich erhoben, und dann bei zurücktretendem Gewässer eine ganze Erdwelt bildeten, gesetzt in die Wasserwelt; und insofern wir noch alle die Epochen jener Weltbildung in unserm Geiste wiederholen, indem wir lange in dem religiösen Glauben gelebt, bevor die Philosophie sich in uns ausgebildet; inso-

fern mag man mit Jacobi sagen: das Element aller menschlichen Erkenntniß ist der Glaube und die Religion.

21. Mit der Voraussetzung des ewigen Wesens wird auch die Wahrheit vorausgesetzt. In Gott ist alle Wahrheit. Das Streben der Wissenschaft ist nicht, Wahrheit zu erzeugen, sondern zu enthüllen, und alles Erzeugen derselben in uns ist nichts, als ein Auffinden und Ergreifen dessen, was uns unbewußt in unserm Innern schlummert; durch die Selbstthätigkeit unsers Geistes. Da wir nun aus Gott geboren sind, ein Bild ihm gleich, und in ihm leben und weben, so kann man mit Platon sagen, alles Lernen und Forschen ist nichts als eine Erinnerung der Seele an ihr früheres, höchstseliges Leben. Dieser früher vielleicht so selige Geist, ein leuchtender Strahl aus dem Lichtmeere göttlicher Allkraft, eingesenkt, sey es zur Büßung für uralte Schuld oder aus bloßer Lüsternheit zum materiellen Leibe, in diesen Erdkörper, ein Werk des finstern Erdgeistes, welcher bestrebt ist, ihn in die Tiefe zu ziehen und das Andenken an die Himmlische Natur ganz zu vertilgen, benutzt die Sinnenorgane als Saugadern, um immerfort Licht an sich zu ziehen, dadurch jene lichten Auen wieder zu erobern und seines großen Ursprungs von neuem theilhaftig zu werden. Darum wird er so oft von innerer Unruhe und Pein gestachelt, und wie ein von den Furien Geplagter umhergetrieben, sein ganzes Leben ist ein langer aus tiefster Brust sich hervorarbeitender Seufzer über das verlorne Glanzreich; darum ergreift ihn in den glücklichsten Stunden so leicht der Gedanke an den Tod; darum wohnt ihm ein nie ersterbender Trieb nach Wahr-

heit bei, und wo er sie gefunden, da freut er sich, wohl wissend, daß er dadurch dem Unvergleichlichen wieder ähnlicher wird; deßhalb schmachtet sein Herz nach Liebe und Gegenliebe, und wenn er dieses höchsten Gutes auf Erden theilhaftig, und dadurch die Selbstsucht getödtet worden, so erhebt sich, gleich des jungen Platons Seele im Socratischen Traum sein entzückter Geist vom Altare des Eros mit fröhlichem Flügelschlag Gesängeathmend in den Aether. Dies gilt aber nur von den gutgearteten Seelen, welche sich an ihren Genius, den ihnen die erbarmende Liebe als Schirmgeist zugesellte, fest anschließen, und seiner Stimme und Winken folgen. Die unedlern dagegen sind in die materiellen Dinge so sehr vernarrt, und durch die Täuschungen und Gaukeleien der Sinne so sehr bezaubert, daß sie auf die Warnungen des Genius nichts geben; ihnen dünkt diese Welt, obgleich nur eine Grotte und farbiges Schattenbild der göttlichen, doch bewundernswürdig; ganz in sie verloren fallen sie der Selbstsucht und dem Bösen in die Arme und erwachen, wenn es zu spät ist. Diese können doch unmöglich mit jenen gleiches Loos theilen; und es ist so uneben nicht, wenn die Alten sich vorstellten, daß sie nur nach mancherlei Wanderungen die Rückkehr antreten könnten.

22. Die in Gott seyende Wahrheit ist ein ewiges Ideal; aber dieses Ideal ist nicht ein abgezogner Verstandesbegriff, nicht eine todte Form, sondern ein Lebendiges, sich immerfort Entwickelndes, räumlich und zeitlich sich Offenbarendes. Jede Erscheinung in Raum und Zeit ist eine ausgesprochne, versinnlichte Wahrheit, ein aus un-

sichtbarem Grunde Hervortretendes, dem Menschen sich gleichsam liebevoll Entgegendrängendes, zur nähern Bekanntschaft Einladendes. Deßhalb ist nicht zu fürchten, daß es der Forschung je an Stoff gebreche, und der Menschengeist, durch Mangel an äußeren Reiz gewaltsam in sich zurückgedrängt, zerstöhrend auf seine eignen Organe wirke.

23. So wie die Wahrheit ein Lebendiges, sich immerfort Entwickelndes, eben so ist auch der Menschengeist nicht ein Todtes, Unempfindliches, sondern ein von einem angestammten Triebe nach Erkenntniß Bewegtes und Beseeltes; und diese beiden, die Wahrheit, welche immerfort liebend sich ausbreitet und zur Erforschung ihres Wesens einladet, und der Mensch, welcher stets nach ihr strebt, suchen sich unaufhörlich einander zu nähern.

24. Das Ideal der Wahrheit ist etwas Ewiges und Unendliches, das sich aber in Raum und Zeit in zahllosen Formen, Gestalten, Arten und Weisen offenbart hat. Eben so ist die Menschheit eine ewige Idee; in der Wirklichkeit aber, d. i. in Raum und Zeit, ist sie auseinandergelegt und zersplittert in eine unbestimmbare Zahl Individuen von der mannichfaltigsten körperlichen und geistigen Organisation. Daher ist der einzelne nach der Wahrheit forschende Menschengeist ein endliches, beschränktes und vergängliches Wesen. Hieraus bildet sich ein Mißverhältniß. Erstens: die Wahrheit ist überall verbreitet und die ganze Welt die ausgesprochne Wahrheit, das nach ihr verlangende Menschengeschlecht dagegen ist beschränkt auf einem winzigen

Theil des Universums, auf die Erde. Das Menschengeschlecht kann demnach von der ewigen geoffenbarten Wahrheit, oder dem Weltall nur die ihm zugewendeten, seinen Organen zugänglichen Seiten auffassen. Diese uns zugänglichen Seiten des Universums werden durch unsre Organe aufgefaßt und bearbeitet; durch sinnliche und geistige; denn Einbildungskraft, Verstand ꝛc. bilden eine innere Sinnenreihe, welche das von der äußern eingeleitete Geschäft innerlich fortsetzen und abzuschließen suchen. Wir können nach allem diesen die Wahrheit nicht erblicken, wie sie an sich und ohne Hülle ist, sondern nur so, wie sie sich in unserm Geiste abspiegelt, in unsren Organen gebrochen, getrübt, modifizirt wird, so wie wir das Licht nicht in seiner himmlischen Reinheit wahrnehmen können, sondern nur, wenn es durch die Atmosphäre gegangen, dabei gebrochen, getrübt und durch die Gegenwirkung der Erdmaterie gefärbt worden. Sonach wird das an sich unbegrenzte, Allwirksame, Lebenerzeugende, in uns ein bloßes Bild, ein todter Begriff, und als Idee entflieht es uns eben so sehr, als es uns gegenwärtig ist.

25. Das Mißverhältniß wird noch größer. Nicht blos nach der Beschaffenheit der allgemeinen Menschennatur gewinnt die Wahrheit, und ihr Gegenbild in uns, die Wissenschaft, eigenthümliche Gestalt und Farbe; sondern auch nach der besondern Organisation der einzelnen Individuen, durch welche sie sich ausspricht. Gefühl und Empfindung, Sinn, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, mit ihren besondern Schattirungen, sind eben so viel Organe, die Welt der Wahrheit aufzufassen; und so wie den

äußern Sinnen sich die Welt von verschiednen Seiten darstellt, das Gesicht die erleuchteten gefärbten Flächen auffaßt, das Gehör die Töne ꝛc. eben so wird sie in der Einbildungskraft, dem Verstande ꝛc. auf eigenthümliche Weise abgespiegelt. Je nachdem nun in der Organisation eines Individuums das eine Organ überwiegt, je nachdem wird es auch eine Empfänglichkeit gerade für diese bestimmte Seite der Wahrheit zeigen, und dieselbe in seiner Wissenschaft abspiegeln.

26. Man kann in dieser Beziehung zur Wissenschaft die Menschen in verschiedne Classen eintheilen. Die erste Classe entspricht dem Gefühl in seiner ursprünglichen Unentschiedenheit. Dies sind die [illegible] Naturen. Sie gehen gar nicht aus sich heraus, zweifeln an Allem, suchen jede Entschiedenheit und Wissenschaft verdächtig zu machen. Sie strecken die geistigen Fühlhörner furchtsam aus und ziehen sie bei jeder leisen Berührung eines fremden Objekts wieder ein.

27. Die zweite Classe repräsentirt das sich aufschließende, aus sich herausgehende Gefühl. Hierher gehören die Gefühlsmenschen. Das Gefühl bezeichnet im Allgemeinen das Erregbare und Bewegliche in unserm Wesen, wie es Eindrücke aufnimmt und zu erwiedern, sich auszubreiten, mitzutheilen, anzuschließen, hinzugeben und in ein andres zu verlieren sucht; und insofern diese Richtung auf etwas Humanes geht, nennen wir es insonderheit Gemüth. Solche Gefühlsmenschen sind, wenn sich das Gemüthliche mit ausbildet, die gutmüthigsten und

besten Menschen, sie sind empfänglich für alles Große, Gute und Schöne, voll Sehnsucht, Sympathie, Freundschaft und Liebe. Da nun die Phantasie in der innigsten Verbindung steht mit dem Gefühl, so sind sie zu Ahndungen, zum Schwärmerischen und Mystischen vorzüglich geneigt, und da aus der Umarmung des Gefühls und der Phantasie die Religion geboren wird, so sind sie eben so sehr religiös, und man könnte sie auch die Religiosen nennen. Sie erblicken aber Alles durchs Gefühl nnd wollen Alles ins Gefühl hineinziehen; an den Gott, vor dem sich ihre Knie beugen sollen, muß sich auch ihr Herz hängen können, er muß persönlich seyn, menschlich fühlen und lieben, sich freuen und betrüben können. Sie sind die Weiber unter den Männern. Ein solcher philosophischer Weib-Mann ist Jacobi.

28. Wenn die Aussenwelt durch die Körper-Organe einen Eindruck auf uns macht, derselbe durch die Nerven nach innen geleitet und dadurch empfunden wird, und hierauf die erregte Selbstthätigkeit des Geistes durch dieselben Organ hervorbricht, um den Gegenstand, welcher den Eindruck machte, zu erfassen, so entsteht eine Sinnesanschauung. Menschen, in deren Geistesorganisation dies sinnliche Moment überwiegt, sind sinnliche Naturen oder Sinnlichkeitsmenschen. So wie dem sinnlichen Menschen die Sinnnlichkeit Alles in Allem ist, und er kein höheres Bedürfniß fühlt, ganz unbekümmert um den unsterblichen Theil seines Wesens; so hält auch in der Wissenschaft der sinnliche Mensch die Erfahrung für Grund, Boden und Gipfel der Wissenschaft; real ist

ihm, was er mit Händen greifen kann; was Zunge und Gaumen reizt, wahr, was er mit seinen leiblichen Augen gesehen, mit den Ohren gehört hat; jede darüber hinausstrebende Erkenntniß nennt er einen Traum und Schatten, jede sich höher hebende Wissenschaft eine Sammlung von Mährchen, ergötzlichen Gedichten, Mystizism, Schwärmerei, Unsinn.

29. Von der Sinnlichkeit sucht sich loszureißen die Einbildungskraft, welche in dem Streben nach Selbstständigkeit und in schöpferischer Wirksamkeit Phantasie heißt. Die Phantasie, Menschen stehen höher als die sinnlichen Naturen. Das Unvollkommne, Verworrne und Flüssige der sinnlichen Erscheinungen stößt ihren von Idealen des Wahren, Guten und Schönen erfüllten Geist zurück; zum Ewigen flüchten sie, und an ihm halten sie fest, um die Verschlingung und das Räthsel des empirischen Daseyns lösen zu können. Die anhaltende Betrachtung ihrer Ideale macht nach und nach ihre Organe unempfindlich gegen den Reiz, gleich denen, welche lange in die Sonne geblickt, schillert ihnen, wenn sie sich zum Irdischen wenden, Alles vor den Augen, so, daß sie Nichts in seiner Bestimmtheit festhalten können. Daher sind sie so ungeschickt zu so viel Geschäften des Lebens, im Ganzen ohne Form, sehr leicht zu verletzen, und eben so leicht selbst verletzend, überall anstoßend bei dem besten Willen, ohne Menschenkenntniß, Träumer, Phantasten mit großer Anlage zur Einsiedlerei, Menschenverachtung und Menschenhaß. Dergleichen sind die Urheber der wissenschaftlichen Schwärmerei, des Mystizism, der Theosophie.

30. Der Verstand bearbeitet den von den Sinnen herbeigeschafften, von der Einbildungskraft festgehaltnen Stoff; abstrahirend und reflectirend bildet er die Begriffe. In den Verstandesmenschen despotirt der Verstand alle übrigen Vermögen des Geistes; sie fühlen, lieben, freuen und betrüben sich, lachen und weinen mit dem Verstande. Der Begriff ist ihnen Welt und Gott. Wahr und reell ist ihnen, was in einen bestimmten Begriff gefaßt werden kann. Daher sind sie un- und gegendichterisch, unfähig der Liebe und jeglicher Begeisterung, Bekämpfer der Ideen, aber vortrefflich in allen Geschäften, insofern sie blos mit dem Verstande abgemacht werden können. In der Wissenschaft kommen sie auf die Reflexionsphilosophie und Scholastik.

31. Höher und am höchsten stehen die Vernunftmenschen. Allem Zerrißnen, Gegensätzlichen, Unzusammenstimmenden sind sie Feinde; daher dringen sie auf die Anerkennung der Ideen und der höchsten Einheit, worin die Gegensätze des Verstandes ausgeglichen werden, das Wissen und Seyn, die Welt der Natur und des Geistes sich versöhnend umarmen. Sie sind die Begründer der Staaten, die besten Gesetzgeber, die weißesten Herrscher, die Erwecker und Begeisterer der Völker, vortrefflich zu Allem, was als Idee, als Organismus begriffen und dargestellt werden soll. Darauf bezog sich jener berühmte Ausspruch Platons, daß nur derjenige Staat wahrhaft glücklich seyn könne, wo die Philosophen herrschen, oder die Herrscher Philosophen sind, d. h. Menschen, der Ideen des Staats, des Vaterlandes, der Menschheit fähig und ent-

schlossen, dieselben zu verwirklichen. In der Philosophie sind diese großen Naturen Schöpfer der Vernunftsysteme.

32. Hieraus ergeben sich verschiedne Ansichten der Welt, eine Weltansicht des Gefühls, der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft. So wie es nun ein einseitiger, krankhafter Zustand des wirklichen Menschen ist, wenn der Verstand despotisirt, unser höheres Selbst in der Sinnlichkeit untergeht, in Gefühlen verschwimmt; so ist es auch eine einseitige krankhafte Ausbildung der Wissenschaft, wenn die eine Ansicht alle andre unterdrücken will. Die sceptische Unentschiedenheit erzeugt in der Wissenschaft einen trostlosen, mit dem angestammten Triebe nach Erkenntniß streitenden, alle bessere Naturen empörenden Zweifel, welcher unmöglich eine glückliche Gemüthsruhe bewirken kann. Gefühl und Gemüth herrschend geben ein sentimales, schwankendes, unwissenschaftliches Gerede und Floskelwerk. Die sinnliche Ansicht für sich verliert sich in die Beschränktheit und Zerrissenheit des einzelnen Gegebnen, und bleibt ohne Zusammenhang, Erhebung und Würde. Die Phantasie in ihrer Unbändigkeit verläßt den Boden der Wirklichkeit, überfliegt die Grenze der Wissenschaft, streift dann umher im Reiche selbstgeschaffner Wesen, gar zu leicht in Schwärmerei, Unsinn und Verrücktheit übergehend. Der Verstand als Gewalthaber zerreißt die Bänder, welche den Menschen an die blumige Sinnenwelt, an die heitre Gewohnheit des Daseyns knüpfen; ihn aus dem Paradies der Kindheit und Poesie treibend, führt er ihn ins öde, farb- und klanglose Schattenreich der Begriffe; überall Gegensätze bildend ist er unfä-

hig, sie in einer höheren Einheit zu vermitteln; er anatomirt das Universum, durchschneidet die Sehnen und Nerven der Geschöpfe, so daß am Ende ein bloßes Gerippe dasteht, ein alberner Gliedermann, aus dem niemand klug werden kann. Die Vernunft ist die geborne Herscherinn, allein wenn sie Despotinn ist, so erfaßt sie zwar die höchste Einheit, übersieht aber die Gegensätze und achtet das Leben des Einzelnen gering, vergessend, daß ohne dasselbe auch das Ganze gleich dem Nichts wäre. So kann sie zwar kalte Bewunderung erregen, nicht aber innige Theilnahme.

33. Es wäre unstreitig ein vollkommner, idealischer Mensch, in welchem alle Vermögen unsrer leiblichen und geistigen Natur im Gleichgewichte wären. Gefühle, sinnliche Triebe, Neigungen, Phantasie ꝛc. sind wesentliche Glieder unsrer Organisation, jedes hat gewisse Ansprüche, und kann verlangen, daß es nicht ganz ausgestoßen und niedergetreten werde. Auch die Sinnlichkeit kommt von Gott, und der Mensch darf sie nicht zerstören, wenn er nicht seine ganze Bestimmung verfehlen will; die Phantasie im Bunde mit der Vernunft ist eine vortreffliche Bildnerinn, Erweckerinn, Begeistererinn; und wenn der Verstand lobt oder tadelt, so dürfen darum Gefühle und Neigungen noch nicht ganz verstummen; und so eins durch und mit dem andern wirkend, und alle sich gegenseitig fördern und beschränkend wird die schöne Fließung des Lebens erzeugt.

34. Desgleichen in der Wissenschaft. Philosophiren ist in Wahrheit nichts anders, als mit allen Vermögen

unsres geistigen Wesens nach Erkenntniß des Höchsten und Besten streben. Wie aus dem ganzen Menschen entsprungen, so umfasse auch die Philosophie den ganzen Menschen und lasse keine Seite seines Wesens unberührt. Ein warmes und tiefes Gefühl, um angeregt und begeistert zu werden von allem Wahren, Guten und Schönen, wie und wo es sich findet, Lebhaftigkeit der Sinne, um der in Raum und Zeit uns geoffenbarten Wahrheit den freien Zutritt zu gestatten, schöpferische Einbildungskraft, um Licht und Farben zu geben, und das Ganze künstlerisch zu gestalten, Scharfsinn und gesundes Urtheil, um das Gegebne zu zergliedern und in der Besonderheit festzuhalten, Witz und Tiefsinn, damit zwischen dem Entlegensten die Berührungspunkte aufgefunden und die Gegensätze des Verstandes in der Idee versöhnt werden. — Dies sind die Erfordernisse zu einem vollkommnen Philosophen. Kenner der Geschichte werden mit mir darin übereinkommen, daß die Individualität Platons diesem am nächsten komme.

35. Vergleicht man die philosophischen Systeme, welche sich nach dem Obigen auf wenige Grundformen zurückführen lassen, in dieser Hinsicht unter einander, so ergiebt sich, daß der Sceptizism der Unentschiedenheit des ursprünglichen Gefühls, d. i. unserm ganzen aber noch unaufgeschloßnem Wesen entspricht, der Empirism, gemeine Realism und Rationalism die Weltansicht der Sinnlichkeit sind, die religiösen und theologischen Vorstellungsarten die Weltansicht des Gefühls und der Phantasie, die Reflexionsphilosophie und der gemeine Idealism der Stands

punkt des Verstandes, endlich der Rationalism, der höhere Realism und Idealism, und der Real-Idealism oder das Identitätssystem der Standpunkt der Vernunft.

36. Soll hiernach eine den ganzen Menschen umfassende Philosophie aufgestellt werden, so ist dies nur möglich, nachdem die einzelnen Systeme oder Weltansichten im Verfluß der Zeit gehörig ausgebildet worden. Man könnte in dieser Beziehung sagen, die Geschichte der Philosophie ist Darstellung der Bestrebungen des menschlichen Geistes, durch Ausbildung der verschiedenen Formen die allgemeine Grundform, durch Probiren von verschiednen Standpunkten aus, den umfassendsten und höchsten zu finden.

37. Die Systeme werden auf diese Weise nothwendig in ihrer allmäligen Ausbildung feindlich auf einander treffen. Denn so wie eine wissenschaftliche Ansicht A sich als Philosophie ankündigte, so sagte der Urheber derselben nicht, es könne noch mehrere andre, eben so gegründete Systeme geben; sondern er suchte mit Ausschließung der übrigen seine Ansicht auf Wissenschaft geltend zu machen, und sie als alleinige und einzig wahre Philosophie zu constituiren. Kam nun eine andre Ansicht B, so suchte diese nicht sich an A anzuschließen, d. h. sie behauptete nicht, die Wahrheit sey A+B, sondern B und nicht A, sie suchte das A zu verdrängen, und sich an dessen Stelle zu setzen. Dasselbe behauptete C gegen B, und wohl auch gegen A u. s. w. Um es an einem einzelnen Falle zu zeigen; wenn Thales behauptete, das Prinzip

aller Dinge ist das Wasser, so wollte er damit nicht sagen, es könne eben so gut Luft, Feuer ꝛc. seyn, sondern das Wasser allein, und wenn darauf Anaximenes behauptete, es sey Luft, so meinte er nicht, es sey Wasser und Luft zugleich, sondern, Thales habe sich geirrt, es sey die Luft das rechte; eben so behauptete Heraclit, es sey weder Luft, noch Wasser, sondern Feuer u. s. w.

38. So wie demnach die Wissenschaft sich ausbilden wollte, so war damit auch der Widerstreit der Systeme unvermeidlich; und je mehr sie sich ausbildete, je mehr Standpunkte hervorgehoben worden, desto verwickelter und heftiger mußte der Streit werden. Stellte sich A als die alleinswahre Ansicht auf, flugs thaten B, C, D ꝛc. das gleiche, und insofern mit demselben Rechte, als sie auch ein wahres Moment der Wissenschaft festhielten.

39. Nur Ein Gemeinschaftliches haben die streitenden Systeme, worin auch die feindlichsten übereinstimmen. Es ist das Ziel, die Wissenschaft und Wahrheit. Diese wollen sie sämtlich. Es offenbart sich demnach in den streitenden Systemen, wie sie sich in der Zeit entwickeln, die werdende Wissenschaft.

40. Da nun dieser Widerstreit der Ansichten sich durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht, von Thales bis auf Schelling, so muß man schließen, daß er bis jetzt das einzige Wahre und Gewisse ist. Dadurch erscheint er als nothwendig, als unerlaßliche Be-

dingung der zur Vollkommenheit langsam reifenden Wissenschaft.

41. Hierdurch entsteht eine neue, größere Ansicht, erstens der Geschichte der Philosophie, zweitens der Philosophie selbst.

42. Der Geschichte. Die bisherige Geschichte der Philosophie ist nichts als eine Erzählung von Irrthümern, Schwärmereien, unsinnigen Hypothesen, rohen Anfängen, Einseitigkeiten, verfehlten Bestrebungen. Die ersten Griechischen Naturphilosophen waren, sagt man, leider! noch Dichter und in der Wissenschaft Kinder, Socrates war ein vortrefflicher Mensch, aber leider ein bloßer Popularphilosoph, Platon war ein herrlicher Geist, aber im Grunde doch ein entsetzlicher Schwärmer, höchstens ein liebenswürdiger Jüngling; Aristoteles, ja der ist ein Mann, aber seine Philosophie mußte unhaltbar seyn, da er sie ohne vorangegangene Kritik der Vernunft unternahm; nach ihm verfiel die Philosophie schon wieder; die Neu-Platoniker waren ungeheure Phantasten; die Römer hatten gar nichts von Philosophie; in den finstern Zeiten der Scholastik muß man den verschwendeten Scharfsinn und Fleiß bedauern; in Descartes ꝛc. dämmerte es etwas, aber Spinoza war schon wieder ein Gottesleugner; die Engländer versanken in seichten Empirism und Scepticism; Leibnitzens System ruhte auf glänzenden aber unerweißlichen Behauptungen; endlich in Kant erschien die allein seligmachende Lehre, leider aber bekämpften ihn Fichte und Schelling wieder, und die Verwirrung ist jetzt größer

als je, so daß man die Sache eben gehen lassen muß, und abwarten, wo es hinaus will.

43. Nach meiner Ansicht dagegen ist die Geschichte der Philosophie eben so sehr eine Lobrede auf den menschlichen Geiste. Die streitenden Systeme sind nothwendig für die werdende Wissenschaft, sie enthüllen die einzelnen möglichen Formen und Seiten derselben, und insofern sie ein wesentliches Moment, einen Grundgedanken der Wissenschaft festhalten, insofern sind sie ein Fortschritt; und je mehr die einzelnen Grundgedanken oder Seiten der Wissenschaft ausgebildet werden, desto leichter ist es, die allgemeine Grundform zu finden, und die Metaphysik in den sichern Gang einer Wissenschaft zu bringen. Dadurch erscheint alles freundlicher und durch das Licht einer höheren Nothwendigkeit verklärt. Man sagt, die Geschichte sey das Weltgericht. Dies gilt auch von der Geschichte der Philosophie. Alles, was ein Bedürfniß unsres Geistes befriedigte, was sich kund that in Tönen, welche das Herz ergriffen, Alles, was ein ewiges Naturgesetz, einen göttlichen Gedanken aussprach, ist nicht untergegangen und hat noch in der spätesten Nachwelt Frucht getragen; und umgekehrt die Produkte einer Geistesverirrung, einer Unkenntniß der Welt und des menschlichen Herzens, so wie Alles, was die umwandelbare Naturverordnung, eine ewige Wahrheit verhöhnte, hat sich in die Länge nicht behaupten können. Dadurch wurde jenes als das Rechte, dieses als das Falsche dargestellt. Dazu kommt, daß körperliche und geistige Organisation, Klima, Lebensart, Sitten, Verfassung, Sprache, Kunst, Religion, Wissen-

schaft eines Landes und Volks für das Individuum eben so viel Förderniſſe als Hinderniſſe ſeyn können. Dies darf niemals vergeſſen werden, denn von einem Menſchen kann nicht mehr verlangt werden, als er nach allen dieſen Verhältniſſen leiſten konnte.

44. Damit ſey nun nicht jeder einzelnen Erſcheinung das Wort geredet. Bewahre! Aber Grundanſichten der Wiſſenſchaft ſind doch gewiß etwas anders als einzelne, vielleicht ſehr aus der Luft gegriffne, Behauptungen. Daß unſre Seele früher ein ſeliges Leben gelebt; daß ſie nach dem Tode in Thierleiber wandere; daß ſie aus runden Feueratomen beſtehe, in der Zirbeldrüſe wohne; — dieſes, ſey es nun, was es ſey, konnte aufgeſtellt werden oder nicht, ohne daß dadurch der Gang der Wiſſenſchaft weſentlich verändert worden wäre; daß aber unſer Geiſt bei Bildung der Begriffe und Ideen entweder Alles aus ſeiner eignen Tiefe ſchöpft, oder Alles der Erfahrung verdankt, — oder Empirism und Rationalism, ſind Grundgedanken der Philoſophie, auf welche ſie in ihrer Ausbildung unvermeidlich gerathen, und welche ſie dann durchaus feſthalten muß. Wer den einen oder den andern gehörig ausbildet, hat damit einen mächtigen Grundſtein zum geiſtigen Weltgebäude gelegt.

45. Dadurch entſteht auch zweitens eine neue Anſicht der Philoſophie ſelbſt. Es zeigt ſich uns der Weg mitten durch den Zwieſpalt der Syſteme zur Vermittlung und dadurch zur Verſöhnung des Streits. So gewiß der Widerſtreit nothwendig iſt zur werdenden Wiſſenſchaft, eben

so gewiß ist das fortschreitende Streben nach Wahrheit; und da jedes System die Aufgaben der Philosophie zu lösen oder deren Unlösbarkeit darzuthun sucht, da es herrschen will, und als die alleinige Wahrheit dem menschlichen Wissen Festigkeit und Beruhigung verheißt, so zeigt sich eben so sehr ein Streben nach Einverständniß und Harmonie. Jedem System liegt dunkler oder deutlicher der Gedanke zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit geben könne.

46. Nun ist aber eine wirkliche Harmonie und ein durchgreifendes Einverständniß in der Philosophie noch nicht gewesen, wohl aber ein unaufhörlicher Widerstreit; zum klaren Beweis, daß er von dem Streben nach Wissenschaft unzertrennlich ist. Der Wettstreit hebt sich aber auch dadurch selbst auf, daß er ein fortgesetztes Streben der Vernunft nach Wahrheit ist. Das Einverständniß aber kann aus ihm nur dadurch entwickelt werden, daß er vollkommen als Widerstreit eingesehen, und die Thatsachen, oder einzelnen Bestrebungen, welche seine Sphäre füllen, insgesammt aus der Vernunft als nothwendig erklärt, mithin als Einheit dargestellt werden.

47. Alle einzelnen Systeme sind entsprungen aus Liebe zur Wahrheit und wollen die Wahrheit. Zuverlässig würden sie gar keinen Anspruch darauf machen, alleinige Philosophie und Wissenschaft seyn zu wollen, wenn sie nicht einen Grundgedanken, eine besondre Seite der Wissenschaft geahndet oder ergriffen hätten. Daß diesem so sey, wird noch aus zwei Erfahrungen klar. Die erste ist, daß die Urheber ihren Systemen gewöhnlich treu blieben durch ihr

ganzes

ganzes Leben und sie mit großem Ernst und Feuer vertheidigten. Dies darf doch wahrlich! der Trägheit, Eitelkeit und dem Stolze allein nicht zugeschrieben werden. Die zweite ist, daß dieselben Grundansichten in verschiednen Zeiten und Völkern wiederkehren, und viele scharfsinnige Menschen begeistern. Dies wäre unmöglich, wenn sie nicht etwas enthielten, was den menschlichen Geist anspricht, fesselt, und seine Bedürfnisse zu befriedigen verspricht.

48. Dies gilt aber nicht etwa von Einem Systeme, sondern von allen uns bekannten, welche auf die wenigen oben angegebnen Grundformen zurückgebracht werden können. Daraus muß man schließen: entweder, es gibt in der Philosophie gar keine Wahrheit, weil ein System dem andern entgegensteht, und alle gleiche Ansprüche auf Gültigkeit machen, oder die Wahrheit ist da, so weit sie Menschen erreichbar ist, aber in allen Systemen zusammen.

49. Beides ist; d. h. die Wahrheit ist in jedem einzelnen Systeme, aber nur zum Theil, d. h. das einzelne System ist eine besondre Seite derselben, oder eine Abspiegelung derselben von einem besondern Standpunkte aus. Das einzelne System ist aber eben so voll Irrthum und Falschheit, wenn es einseitig nur den Einen Grundgedanken verfolgt, alle andre Ansichten als falsch darstellt und alleinige Philosophie seyn will. So wie es sich auf diese anmaßende Art hinstellt, so stellen sich ihm auch sogleich die andern entgegen, der Empirism bekämpft den Rationalism, das Wissen sucht den Glauben zu zerstören.

50. Ganz in diesem Geiste sagt ein gemüthlicher Autor *): „Der Streit um die Wahrheit ist der Streit um die Farbe des Chamäleons. Der Eine behauptet, es sey grün, der Andre blau, ein Dritter es sey roth. Ihr sollt sehen, daß ich recht habe, sprach der, welcher behauptete, es sey roth, denn er hatte es weder unter Bäumen erblickt, wie der Erste, noch unter dem Blau des Himmels, wie der Zweite, sondern auf einem rothen Teppich gelagert; und um seine Behauptung zu bewahrheiten, nahm er es von da weg, wickelte es in sein Taschenbuch, und als er das Tuch öffnete, war das Thier weiß.“ So auch kommt es bei Erforschung der Wahrheit auf Standpunkt und Vermittlungsglied an. Die Wahrheit mit den Sinnen angesehen, kann nur eine Sinnenerkenntniß, Erfahrungswissenschaft geben, im Verstande abgespiegelt eine Reflexionsphilosophie ꝛc. Was aber die Wahrheit an sich ist, d. h. außer unsern Sinnen ꝛc. möchte wohl unmöglich zu bestimmen seyn.

51. Die Wahrheit liegt also in der Vereinigung der Systeme, oder im System der Systeme, d. h. in einem höheren Systeme, worin die einzelnen Systeme als lebendige Glieder oder wesentliche Momente erscheinen.

52. Dieser Gedanke hat schon einigen Geistern vorgeschwebt, aber entweder ist er nicht bestimmt ausgesprochen, oder nicht durchgeführt worden. Unter den Alten

*) Die Lehre von Gott, ein Bruchstück, Frankf. a. M. 1812.

nenne ich Platon. Er tadelt zwar die früheren Naturphilosophen, im Ganzen ist jedoch das Streben unverkennbar, die Lehren derselben mit denen des Socrates in Einer Grundansicht zu verknüpfen, und die Welt des Seyns und des Denkens zugleich zu umfassen. Denselben Gedanken verfolgten die Neu-Platoniker. Sie legten die Platonische Philosophie zum Grunde, suchten aber damit die Orientalische zu verbinden, (diese beiden umfaßten damals Alles, was man Philosophie nannte, da die Römische nur die Aeffinn der Griechischen war), und die Eine prädicatlose Philosophie zu gestalten, welche die einzelnen Formen in sich begriffe. In neuern Zeiten glänzt hier vorzüglich Leibnitz, dessen Jugendgedanke es war, den Platon und Aristoteles, ja alle Metaphysiker der Vorwelt zu vereinigen. Es war aber wohl damals noch nicht Zeit, diese Ansicht wirklich darzustellen. Nachher finde ich bei Niemanden etwas Bestimmteres darüber als bei Reinhold. Er behauptete, alle Systeme seyen halbwahr und halb falsch, er meinte, wahr, insofern sie mit seiner Theorie übereinstimmten, falsch, insofern sie ihr entgegenstünden, folglich behauptete er dies selbst nur durch einen Widerstreit, und seine Theorie gehört selbst in den Widerstreit, gegen welche sich geltend zu machen die übrigen nicht gesäumt haben. Daß seine Theorie blos einseitig war, wie so viele, gab er selbst deutlich dadurch zu verstehen, daß er sie als einen einseitigen Versuch aufgab. Der Sinn für Universalität blieb jedoch bei ihm als Empfänglichkeit für jede andre, vermeintlich beßre Ansicht. Einer solchen ist nur ein vortreffliches, von der Liebe zur Wahrheit, wie und wo sie sich findet, ganz begeistertes Gemüth fähig.

In dieser Rücksicht kann ich ihn nicht genug loben, er ist mir schätzbarer, als viele seiner in einseitigen Ansichten befangnen Zeitgenossen; schade nur, daß er immer von einer Einseitigkeit in die andre verfiel. Nach ihm verdient A. L. Hülsen großes Lob. In seiner Prüfung der von der Academie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht? Altona 1796, ist es ganz deutlich ausgesprochen worden, daß der Widerstreit der Systeme nothwendig ist zur werdenden Wissenschaft, und daß nur aus ihnr die rechte Versöhnung hervorgehen könne. Wie aber die einzelnen Systeme in einem Grundsysteme zusammenlaufen müßten, hat er nicht gezeigt; auch war wohl der Standpunkt der Wissenschaftslehre dazu nicht geeignet. Schelling behauptete, daß, sobald man zum Absoluten aufsteige, alle widerstreitenden Prinzipien vereiniget, alle widersprechenden Systeme identisch werden, allein er vergaß, darzuthun, auf welche Weise denn seinem System die übrigen eingefügt seyen, und indem er z. B. die Kritik der reinen Vernunft, oder die Wissenschaftslehre so verachtend verwarf, machte er sich selbst der Einseitigkeit schuldig.

53. Diese Vereinigung der Systeme wird niemand mit dem verwechseln wollen, was man Eklektizismus nennt. Der Eklektiker ist unbekümmert um den wahren Geist der Systeme, er liest aus ganz verschiednen Systemen einzelne Bruchstücke zusammen, und fügt sie in einander, so gut es eben gehen will. Als Repräsentant der Eklekti-

ker kann unter den Alten Cicero gelten. Unter den Neuern wüßte ich keinen, der es in dem Maaße gewesen wäre. Zwar gibt es unter ihnen genug — aner, aber es sind Kantianer, Fichtianer, Schellingianer ꝛc. Im Eklektizism ist es ein gänzlicher Mangel der organischen Gliederung, die Theile hängen nur lose zusammen, und man vermißt das Grundband der Idee.

54. Nein! nicht aus solchen einzelnen Brustücken verschiedner Systeme besteht die Philosophie, wie ich mir sie denke, sondern aus dem Wesen der Systeme. Es gibt nur Eine Philosophie, so wie nur Eine Wahrheit, und die Systeme sind die einzelnen lebendigen Glieder dieses großen Organism.

55. Ich muß ein Bild brauchen, um deutlicher zu machen, wie ich es meine. Die Philosophie ist einem wundervollen Baume vergleichbar; seine Wurzeln vergraben sich tief in die Erde; der Stamm erhebt sich kräftig und stolz zum Himmel, und streckt die in einer Fülle von Belaubung prangenden Arme verlangend nach allen Weltgegenden aus, um das Weltall zu umfassen; der Glanz der Blätter, die Farben und der Duft der Blüthen entzücken die Sinne, die Goldfrüchte beugen ihn fast zur Erde. Die Wurzel, der Stamm und die innern Säfte, die Blätter, Blüthen, Früchte sind die lebendigen Glieder, oder die Systeme. Der Eklektiker schabt ein Stück von der Rinde, reißt einige Blätter, Blüthen und Früchte ab, legt Alles zusammen, und sagt: siehe hier ist der Baum. Ich dagegen wünschte, daß jemand den Kern vor meinen Augen

wurzeln, einen Stamm treiben, grün werden und blühen ließ, so daß der Baum selbst in seiner ganzen Schöne sich entfaltete. —

56. In diesem höheren Organismus können aber nur diejenigen Systeme eine Stelle finden, in welchen wirklich eine Grundseite der Wissenschaft dargestellt ist. Ein solches ist z. B. der Empirism. Er kann in verschiednen Zeiten und Sprachen, von verschiednen Individuen, in vollkommnerer oder mangelhafterer Form dargestellt werden. Dies ist zufällig; des Empirism selbst aber kann keine Philosophie überhoben seyn, wenn sie nicht eine einseitige Form, ein Gebäude ohne Grund seyn will. Der Rationalism ist aber auch eben so gut. Mit einem Worte: sie umfasse den Empirism und Rationalism, sie sey eben so sehr Idealism als Realism, Theism, Supranaturalism und Naturalism, das Wissen mit dem Glauben, die Speculation mit der Religion versöhnend, Würde mit Bescheidenheit paarend!

57. Einleuchtend ist, daß eine solche umfassende Ansicht erst jetzt aufgestellt werden kann, nachdem die einzelnen Formen tüchtig ausgearbeitet vor uns liegen.

58. Aber auch eben so klar, daß sie jetzt aufzustellen dringendes Bedürfniß ist, damit endlich einmal die Schule in das Leben eingreife, das Wissen das Handeln leite!

59. Jetzt, da auf die große durch Kant eingeleitete Anspannung eine eben so große Erschlaffung einzureißen

droht, und auch die hitzigsten Ringer vom langen Kampf ermatten, und einer nach dem andern vom Schauplatz abtreten — jetzt ist der günstigste Moment, um ein mildes, versöhnendes Wort zu sprechen, und den alten Streit um die geistige Weltherrschaft zu schlichten.

60. Man kann die Periode, welche nunmehr eintreten wird, die Periode der Vermittlung oder des Gleichgewichts nennen. In ihr wird endlich die Philosophie als Allgemeines anerkannt werden, und der lächerliche Dünkel verschwinden, als sey ein Einzelner im ausschließenden Besitz der Wahrheit.

61. Man kann sagen, die andern Wissenschaften warten schon lange darauf, daß die Philosophie dieses Wort der Vermittlung ausspreche, um es auch ihrer Wissenschaft mitzutheilen. Es müßte einer völlig Fremdling in den Wissenschaften seyn, wenn ihm entginge, daß zwar im Einzelnen die größten Fortschritte in ihnen gemacht worden, das Hauptgebrechen derselben aber darin besteht, daß eine einseitige Verstandestheorie die andre bekämpft, und fruchtlos bekämpft, indem die andre ein eben so wesentliches Moment festhält, als sie selbst. Denn einzelnen Wissenschaften kann man nicht zumuthen, die Vermittlung ohne den Vorgang der Philosophie auszuführen, inmaßen sie sämmtlich in ihren Anfangspunkten an die Philosophie geknüpft sind.

62. Damit wird die Philosophie von selbst ins Leben übergehen. Die Wissenschaft der Wahrheit soll die menschlichen Handlungen leiten, die höchsten Gesetze für den Wil-

len, die Ideen für das Leben darstellen. Es ist dem mit dem Wesen der Dinge erfüllten Geiste dringendes Bedürfniß, die dadurch erlangte Ruhe und Festigkeit seines Geistes auch andern mitzutheilen, und seine Zeitgenossen zu dem Ideale hinaufzuheben, daß in dem Lichte seines Innern mit immer wachsender Klarheit und Größe vor ihm schwebt. Wahrlich! der hätte den Buchstaben und nicht den Geist der Wissenschaft, der sie auserwählt hielt für wenige Geweihte!

63. Die Philosophie ist ein Universum, in der Tiefe unsres Geistes geboren, ein Abbild des äußern. Dieses ist theils nicht erkannt worden, theils haben die, welche solches geprediget, durch ihre Werke gezeigt, daß der Geist des Weltalls in ihnen nicht wohnt. Das Universum ist erstens Alles in Allem. Sonnen, Planeten, Monde, alle Elemente, Mineralien, Pflanzen, Thiere und Menschen, Himmlisches und Irdisches, Vergängliches und Ewiges, die mannichfaltigsten Formen, Gestalten, Farben, Töne und Qualitäten sind in ihm zu einem unerfaßlichen Prachtwerk vereiniget, dessen wundervoller Glanz das sterbliche Auge blendet. So auch wolle die Philosophie nicht mit einer einseitigen Form den Weltorganism repräsentiren, sondern alle Formen in sich aufnehmend, und keinen sich hervordrängenden Trieb unterdrückend, binde sie Ideen und Erfahrungen, Allgemeines und Besondres, Geringfügiges und Edles zusammen zu einem reichen Kranze des Lebens! Das Universum ist zweitens ein Kunstwerk, eine Offenbahrung eines überschwenglichen Genius. Diesem himmlischen Genius nachstrebend gehe auch der irdische mit

Begeistrung an das Werk, damit sein Nachbild nicht eine trockne und dürftige Zeichnung werde mit bleichem Stifte, sondern ein freundliches, seeleathmendes, erwärmendes Gemählde. Das Universum ist drittens, nicht ein finstres, menschenscheues, sondern ein ernstlächelndes, liebevoll sein Innres für jedes Kind ausbreitendes Wesen, eine Erleuchtung mit dunklem Grunde, ein lautes Geheimniß. So auch vergrabe die Philosophie ihre Schätze nicht, sie verlasse einmal die dumpfige Klosterzelle, das bestaubte Studirzimmer, trete ins Freie und verkündige ihre erhabnen Lehren den Versammlungen der Menschen selbst.

64. Dummes Zeug! Die Religion spricht zu Allen; Gott hat nicht die Welt für sich behalten, sondern uns mitgetheilt; und er hat sie darum so herrlich ausgestattet, damit ja ein jeder etwas finde, woran er sich ergötze, und im Leben und Tode halten könne; eben so hat er nicht eine fürstliche, noble und bürgerliche, eine gelehrte und ungelehrte Welt geschaffen, sondern eine einzige, diese aber groß genug und unerschöpflich für alle, und in diese hat er alle gesetzt, den König und Fürsten in die Mitte seiner Unterthanen, den Bauer an den Bürger, den Gelehrten unters Volk, damit sie sich erkennen als verwandt, sich gegenseitig dulden, vertragen, fördern, lieben, und durch Gedanken und Thaten ihm wohlgefällig wären — und einige sich gar klug dünkende Philosophen, die aber eigentlich Narren sind, thun mit ihrer nachlallenden, stammelnden Weisheit so brotzig, und möchten die wenigen Buchstaben, welche sie vom Universum verstehen, gar zu gern für sich behalten, — wenn sie nicht wieder auf der andern Seite die Ehrbegierde davon abhielte.

65. Damit sie die Geister entzünde und die Herzen treffe, rede die Philosophie in verständlichen Tönen! Philosophiren, d. h. mit allen Vermögen unsers Wesens nach der Weisheit streben, kann man nur in der Muttersprache. Nur in der Muttersprache wird das Gesprochne wirklich gedacht, das Gedachte empfunden. Darum weg mit allem dem Plunder und der barbarischen Terminologie, welche so lange die besten Geister berückt! Gottlob! Es regt sich hier schon mehrortig das Beßre.

66. Die auf diese Art sich bildende Ansicht wird auch in sich selbst den Bürgen ihrer Festigkeit tragen. Wollte jemand sie nicht anerkennen, oder gar widerlegen, so könnte er dies nur von einem untergeordneten Standpunkte aus, als Empiriſt, Rationalist, Idealist ꝛc. Allein dann würde er, da sein Standpunkt in der Grundansicht mitbegriffen ist, die Waffen zerstörend gegen sich selbst wenden.

67. Und Du, ungebornes und unsterbliches Lichtwesen, Geist und Vater des Weltalls, gieb, daß mein Volk, wie im Leben, so auch in der Wissenschaft sich immer mehr zu dir wende, damit bei der Wiedergeburt unsres leiblichen Vaterlandes auch unsre Geister und Herzen verjüngt aufsteigen, und in wiederaufblühenden Künsten und Wissenschaften Dein Lob verherrlichen!

Bayerische
Staatsbibliothek
München

7 Nov.

7 Nbr.

7 Nbr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bachmann, Carl Friedrich,

Ueber die Philosophie meiner Zeit zur Vermittlung

Jena 1816
Ph.u. 24 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045128-2